جناب شفیق جونپوری کے کلام کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں، فانوس نیا مجموعہ ہے، اس میں زیادہ تر غزلیں اور کچھ قومی و ملی نظمیں اور رباعیات و قطعات ہیں، مصنف کے کلام کی شہرت تعارف و تبصرے سے مستغنی ہے، ان کے کلام کی تمام خصوصیات اس مجموعے میں بھی موجود ہیں، مصنف کے قلم سے شروع میں ایک مقدمہ ہے، جس میں انھوں نے اپنی شاعری کی سرگذشت اور شعر و ادب کے متعلق اپنے خیالات و نظریات تحریر کیے ہیں، یہ مقدمہ مفید شعری و ادبی نکات پر مشتمل ہے، مگر اس کا ظاہری لباس اسقدر بھدا اور بدنما ہے کہ ذوق سلیم پر سخت گراں گذرتا ہے، ایسے پاکیزہ کلام کو ایسے ردی کاغذ پر چھاپنا شاعر کے ذوق لطیف نے کیسے گوارا کیا۔

جلد ۷۸، ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۵۶ء، عدد ۲

فہرست مضامین

شذرات

ریاستوں کی نئی تشکیل و تنظیم کے مسائل پر غور کرنے کے لیے پارلیمنٹ نے جو سلیکٹ کمیٹی مقرر کی تھی اس نے لسانی اقلیتوں کے حقوق کے سلسلہ میں مادری زبان میں ابتدائی تعلیم کے حق کو دستور میں شامل کرنے کی سفارش کی ہے، اس کے علاوہ ثانوی تعلیم، سرکاری اور دفتری کاموں میں ان کے استعمال اور دوسرے حقوق و مطالبات کے لیے دستوری تحفظ کے بجائے ایک افسر کے تقرر کی تجویز کی ہے، جو ریاستوں کو ان حقوق کیجانب توجہ دلاتا رہے، یہ تجویز ان حقوق کے تحفظ کے لیے بالکل ناکافی ہے، چنانچہ کمیٹی کے بعض ارکان نے بھی اپنے اختلافی نوٹ میں ان حقوق کو دستور میں شامل کرنے کی سفارش کی ہے،

اگرچہ اردو بھی لسانی اقلیتوں میں ہے اور انکے مطالبات میں برابر کی شریک ہے مگر اسکی حیثیت دوسری لسانی اقلیتوں سے تھوڑی سی مختلف ہے، دوسری ریاستوں کو اپنی لسانی اقلیتوں سے وہ عناد نہیں ہے جو اتر پردیش کی حکومت اور اسکے پورے عملہ کو اردو کیساتھ ہے، اسکی اردو دشمنی سب کو معلوم ہے، ایسی حالت میں جبتک تمام حقوق کا دستوری تحفظ نہ ہو جائے اسوقت تک محض انکی سفارش یا کسی افسر کے تقرر سے اردو کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا، اور اس خطرہ سے دوسری زبانیں بھی محفوظ نہیں ہیں، بلکہ دستوری تحفظ کے بعد بھی اس کے عملی نفاذ کے لیے کوشش اور نگرانی کی ضرورت ہوگی،

دوسرا فرق یہ ہے کہ اردو والوں کا مطالبہ یہ ہے کہ اسکو اتر پردیش کی علاقائی زبان تسلیم کیا جائے، اور اسکا میمورنڈم عرصہ ہوا صدر جمہوریہ کی خدمت میں پیش کیا جا چکا ہے، لیکن اردو بھی ایک لسانی اقلیت ہے، اس لیے انجمن ترقی اردو کے وفد نے سلیکٹ کمیٹی کے ارکان سے ملکر اردو کے مسئلہ کو سمجھایا اور پنڈت جواہر لال نہرو سے بھی گفتگو کی، پنڈت جی کے خیالات اردو کے بارہ میں بالکل ظاہر ہیں، وہ باربار انکا اظہار کر چکے ہیں، مگر وہ تنہا اپنی رائے سے کسی فیصلہ کے مجاز نہیں ہیں، اور اب لسانی

اقلیتوں کے حقوق کا فیصلہ پارلیمنٹ کے اختیار میں ہے، اگر اس نے ان کو دستوری حیثیت سے مان لیا تو اردو والوں کا مطالبہ بڑی حد تک پورا ہو جائیگا، ورنہ اردو کو علاقائی زبان تسلیم کرانے کا مطالبہ اپنی جگہ پر قائم رہیگا، اور اس کیلیے آگے قدم بڑھانا پڑیگا، مگر توقع یہی رکھنا چاہیے کہ پارلیمنٹ اقلیتی زبانوں کے حقوق دستوری طور پر مان لے گی،

ہندوستان کے قرون وسطی کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر ابھی کام کرنے کی ضرورت ہے، اور اب قومی نقطۂ نظر سے یہ ضرورت اور بڑھ گئی ہے، دارالمصنفین اپنے محدود وسائل کے مطابق عرصے سے اس کام کو کچھ نہ کچھ انجام دے رہا ہے، اگر مالی حالت نے اجازت دی تو زیادہ وسعت کے ساتھ کرنے کا ارادہ ہے، یہ مسرت کا مقام ہے کہ حکومت ہند نے بھی اس ضرورت کو محسوس کیا اور مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کو اس کام کے لیے ایک گرانقدر امداد سالانہ دی ہے، اس شعبہ نے پروفیسر محمد حبیب صاحب اور پروفیسر عبدالرشید صاحب جیسے تاریخ ہند کے ماہرین اور پروفیسر خلیق احمد نظامی ریڈر شعبۂ تاریخ جیسے لائق اور ہونہار نوجوان کی نگرانی میں اس کام کو شروع کر دیا ہے، انکے سامنے اس کا ایک وسیع پروگرام ہے، فی الحال اس نے ایلیٹ کی تاریخ کی جو اب نایاب ہے ضروری تصحیح و تعلیق کے ساتھ دوبارہ اشاعت شروع کی ہے، ابھی اسکی ایک جلد (تیسرا حصہ) شائع کیا ہے، حال میں پروفیسر خلیق احمد کی ایک نئی انگریزی تالیف "دی لائف اینڈ ٹائم آف شیخ فریدالدین گنج شکر" شائع ہوئی ہے، ایک رسالہ ہسٹاریکل جنرل بھی وقتاً فوقتاً نکلتا رہتا ہے، امید ہے کہ ان فاضل مورخین کی نگرانی میں یہ کام حسن و خوبی سے انجام پائے گا۔

صوفیائے ہند کے حالات پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خاص موضوع ہے، اس سے پہلے اس موضوع پر انکی ایک کتاب تاریخ خواجگان چشت ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے، ہندوستان کی تاریخ کے اس پہلو پر بہت کم توجہ کی گئی ہے، ہندوستان پر صوفیائے کرام کا بڑا گہرا اثر پڑا ہے، ایک زمانہ میں دنیاوی بادشاہتوں کے بالمقابل انکی روحانی بادشاہت کا نظام پورے ہندوستان میں پھیلا ہوا تھا، انکی خانقاہیں ارشاد و ہدایت کا مرکز تھیں جن کی روشنی سے پورا ہندوستان منور تھا اور ان کے ذریعہ عوام سے لیکر امراء و سلاطین تک ہر طبقہ کی اصلاح ہوتی تھی جس پر ان کے حالات ملفوظات اور مکاتیب شاہد ہیں۔

اکابر صوفیہ اسلام کا صحیح نمونہ اور اخلاق و روحانیت کا پیکر تھے، اس لیے ان کا فیض عام تھا، اور دوسری قومیں بھی ان سے متاثر ہوتی تھیں، چنانچہ ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور اس کی اخلاقی و روحانی اصلاح میں ان کا بڑا حصہ ہے، ان کے پیغام محبت نے ہندو مسلمانوں کو بھی ایک دوسرے سے قریب کیا، چنانچہ آج بھی ہندوستان کے تمام فرقے انکی روحانی عظمت کے معترف اور ان سے دلی عقیدت رکھتے ہیں لیکن آگے چل کر یہ نیتی روحانی نظام محض رسمی بن کر رہ گیا اور جن خانقاہوں سے دین و مذہب اور اخلاق و روحانیت کی روشنی پھیلتی تھی وہ بدعات و خرافات کا گہوارہ بن گئیں، پرانے تذکروں میں ان بزرگوں کے صحیح حالات اور اصلی کارنامے کشف و کرامات اور متصوفانہ شطحیات میں گم ہیں، ان میں ان کی اصلی تصویر نظر نہیں آتی، اور اس زمانہ کے مصنفین نے ادھر بہت کم توجہ کی اسلیے تاریخ ہند کا یہ پہلو عام نگاہوں سے مخفی ہے، اور مختلف حیثیتوں سے صوفیائے کرام کے صحیح حالات لکھنے کی ضرورت ہے، اسی ضرورت کے پیش نظر دارالمصنفین نے تیموریوں سے پہلے کے بعض صوفیا کے حالات میں بزم صوفیہ لکھکر شائع کی اور ابھی اسکے دوسرے حصے بھی پیش نظر ہیں،

اس سے پہلے بھی بارہا لکھا جا چکا ہے کہ پاکستان اور ہندوستان کے درمیان مالی لین دین کی دشواریوں کی بنا پر معارف کے چندہ کی ایک بڑی رقم پاکستان میں باقی ہے، جس کے آنے کی کوئی شکل نہیں ہے، بعض خریداروں کے ذمہ کئی کئی سال کا چندہ باقی ہے، اور وہ خطوط کا جواب تک نہیں دیتے، اس لیے ایسے خریدار یا روپیہ بھیجنے کی کوئی شکل نکالیں یا کم سے کم خط کے ذریعہ اپنی خریداری قائم رکھنے کی اطلاع دیں، ورنہ آئندہ مہینہ سے مجبوراً ان کا پرچہ بند کر دینا پڑے گا، پاکستان کی آمدنی گھٹ جانے کی وجہ سے معارف کئی سال سے خسارہ سے چل رہا ہے، ان حالات میں دوسرے پرچہ کا جاری رہنا ناممکن تھا، مگر معارف انشاء اللہ ہر حال میں اپنی خدمات میں مصروف رہے گا، مگر اتنا فرض اس کے قدر دانوں پر بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ اس کی توسیع اشاعت کی کوشش کریں۔

مقالات

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد میں فوجوں کا معائنہ

از

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب ایم اے علیگ

اگر حسب ذیل مضمون میں راقم کو بعض جزئیات اور اصطلاحات کے سمجھنے میں کچھ تسامحات ہوگئی ہوں تو ناظرین معارف سے استدعا ہے کہ ان سے مطلع فرمائیں۔" (ص، ع)

غزنویوں کے دور میں فوجی معائنہ کی ذمہ داری صاحب دیوان عرض یا عارض پر ہوتی تھی، وہ تمام لشکریوں کے حالات، اور تفصیلات کے رجسٹر رکھتا تھا، جس میں ان کی حاضری، غیر حاضری، رخصت، بیماری اور موت وغیرہ باضابطہ درج رہتی تھی،[1] صاحب دیوان عرض کے فرائض میں ایک فرض یہ بھی تھا کہ وہ فوج کی کارکردگی کے اعلیٰ معیار کو برقرار رکھتے، اسی لیے وہ فوج کا معائنہ برابر کرتا رہتا تھا، یہ معائنہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ ضرور ہوتا تھا، لشکر کے تمام افراد حدود سلطنت کے اندر اور باہر سے آکر غزنین کے پاس شاہ بہار کے میدان میں جمع ہوتے تھے، اور پوری فوج

---

[1] بیہقی جلد اول ص ۲۳۵ بحوالہ محمود آف غزنہ مصنفہ ڈاکٹر ناظم الدین،

صاحب دیوان عرض کے سامنے گزرتی تھی، کبھی کبھی سلطان بھی اس موقع پر چتر شاہی سر پر ڈالے
ہاتھی پر سوار موجود رہتا تھا[1]، سلطان محمود کے زمانہ کے ایک فوجی معائنہ کی تصویر گردیزی نے اس
طرح کھینچی ہے:

"۴۱۴ھ میں (سلطان محمود نے) فرمایا کہ لشکر کا معائنہ کیا جائے، ۵۴ ہزار سوار
شابہار کے میدان میں عرض کے لیے حاضر ہوئے۔ ان میں مملکت کے باہر کے سوار اور
نواح کے شحنے بھی تھے، جو ہاتھی معائنہ کے لیے آئے تھے ان میں برگستوان اور اسلحہ سے
مسلح تیرہ سو ہاتھی تھے، دوسرے جانور مثلاً اونٹوں اور گھوڑوں کی تعداد کی کوئی حد نہ تھی[2]،

ہاتھیوں پر سلطان محمود کی خاص توجہ تھی، جب لشکر کے ہاتھی غزنین میں رہنے کی وجہ سے دبلے
اور لاغر ہو جاتے تو ان کو کچھ دنوں کے لیے ہندوستان بھیج دیا جاتا، جہاں کی آب و ہوا ان کے
لیے مناسب ہوتی،

مملوک سلاطین کے یہاں بھی فوجوں کا معائنہ غزنوی اور غوری بادشاہوں کی روایت کے
مطابق ہی ہوتا تھا، لیکن سلطان شمس الدین التتمش کے بعد فوجی عہدیدار اپنی اپنی جاگیروں کو موروثی
بنا کر اس قدر آسودہ حال اور آرام طلب ہو گئے تھے کہ معائنہ میں حاضر ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے،
معائنہ کے وقت دیوان عرض، نائب عارض ممالک اور اس کے دفتر کے لوگوں کو رشوتیں مثلاً شراب
بکری، مرغ، کبوتر، روغن، غلہ وغیرہ دے کر غیر حاضر رہا کرتے تھے، بلبن نے اس کے خلاف سخت
رویہ اختیار کیا، توانا اور تندرست لشکریوں کی جاگیریں بند کر دیں، گو اس کو یہ حکم بعد میں منسوخ کرنا پڑا[3]
لیکن معائنہ میں سختی ہونے لگی، بلبن کی یہ ہدایت تھی کہ فوج کی کیفیت روزانہ اس کے سامنے پیش کی جائے
اور اس کے لیے وہ دیوان عرض ممالک کے عہدہ پر بہت زیرک اور ہوشمند خان یا ملک کو مامور

[1] بیہقی ایلیٹ جلد دوم ص ۱۲۱ [2] زین الاخبار ص ۸۰ [3] برنی ص ۶۱

کرتا تھا، امیر خسرو کے نانا عماد الملک راوت نے دو قرن تک یہ خدمت انجام دی، بلبن نے اس پر
بھروسہ اور اعتماد کر کے اس کو بالکل مطلق العنان بنا دیا تھا، عرض یعنی معائنہ کے وقت جو سوار مستعد
اور چالاک نظر آتا، عماد الملک اس کی تنخواہ میں اضافہ کر دیتا، اس کو خلعت دیتا اور دوسری
عنایتوں سے نوازتا، اگر کسی سوار کا گھوڑا یا ہتھیار ضائع ہو جاتا تو عماد الملک اپنی جیب خاص
سے اس کی مدد کرتا، اگر کسی کا گھوڑا لاغر نظر آتا تو پہلے اس سوار کے متعلق دریافت کرتا کہ وہ
شراب خواری یا کسی اور علت میں تو مبتلا نہیں ہے، اگر بری عادتوں سے پاک پاتا تو اس کو اپنی
پایگاہ سے فربہ گھوڑا یا اس کی قیمت دیتا، ضیاء الدین برنی کا بیان ہے کہ عماد الملک اپنے لشکریوں
پر اس طرح مہربان تھا، جس طرح ماں باپ اپنے بچوں پر ہوتے ہیں، وہ خود کہا کرتا تھا کہ "میں
فوج کا سردار ہوں، اگر ان کی فریاد نہ سنوں تو پھر میرا وجود ان کے لیے بیکار ہے" وہ ہر سال
دیوان عرض کو اپنے یہاں مدعو کرتا، اور دفتر کے تمام کارکنوں کو بھی بلاتا، ان کو خلعت دیتا،
اور انعام میں بیس ہزار تنکے تقسیم کرتا، اور ان میں سے ہر ایک کے اپنے پاس بلا کر اس کے ہاتھ پر بوسہ
دیتا، اور ان کو بڑی نرمی سے مخاطب کر کے کہتا کہ

"تم لوگ بادشاہ پر، جو فوج کا مالک ہے، مجھ پر کہ میں فوج کا عارض ہوں، لشکر پر جو
سلطنت کی رعایا کے نگہبان ہیں، رحم کرو، اور لشکریوں سے رشوت کے طور پر کوئی چیز حاصل
کرنے کی امید نہ رکھو، اگر تم میں سے ملوک اور امرا کے نائب عرض اپنا حق سمجھ کر لشکریوں
سے کوئی چیز حاصل کریں، تو پھر ان کے نائب دو گنی تین گنی چیزیں لشکر سے وصول کرینگے،
اور ان کو اپنا حق سمجھکر لشکریوں کی تنخواہ سے وضع کرینگے، اس طرح یہ لشکری آدھا یا تہائی
تو تم کو دیں گے، اور ایک ثلث خود رکھیں گے، اس طرح پورا لشکر تباہ ہو جائے گا، لیکن تم
اس کو جائز نہ رکھو کہ لشکر کی تنخواہ میں سے ایک چیتل بھی کم ہو یا ان پر کسی قسم کا بھی ظلم ہو

یا ان کو کوئی بھی تکلیف پہنچے"۔

وہ اپنی مجلس کے حاضرین سے برابر کہتا کہ

"سلطنت کا نگہبان اور بادشاہ کی مملکت کا مددگار میں ہوں، میرے ہاتھ میں فوج دی گئی ہے، ان کے تمام مشکلات کو حل کرنا میرے سپرد کیا گیا ہے، اگر میں ان کے کاموں میں غفلت کروں، اور دن رات ان کی فکر میں نہ رہوں تو دنیا میں حرام خوری میری طرف منسوب ہوگی، اور عقبیٰ میں شرمسار ہوں گا۔"[1]

سالانہ معائنہ کے علاوہ جب کسی مہم پر فوج بھیجی جاتی تو روانگی سے پہلے معائنہ ہوتا تھا[2] کوچ کے درمیان بھی فوجوں کا جائزہ لیا جاتا تھا، چنانچہ ملک کافور جب دہلی سے ارنگل کی مہم پر جارہا تھا، تو شاہی فوج نے کھنڈا کے مقام پر قیام کیا، وہاں چودہ دن میں لشکر کا عرض ہوا[3]، کبھی میدان جنگ میں معرکہ آرائی سے پہلے بھی معائنہ کیا جاتا[4]،

علاء الدین خلجی کے عہد میں فوجی معائنہ میں بڑی سختی کی جاتی تھی، ایک سوار کی غیر حاضری پر اس کی تنخواہ بڑی مدت تک وضع کرلی جاتی تھی، اس کے بارہ میں علاء الدین کا یہ حکم تھا:

"من درباب سوارے کہ در عرض نرسد سہ سالہ مواجب اندراک لبستانند حکم کردہ ام (ص ۲۹۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تین سال کی تنخواہ وضع کرلی جاتی تھی، فرشتہ نے اس کو ان الفاظ میں لکھا ہے

"سہ سالہ مواجب باز یافت می کنم"

لیکن یہ سزا بڑی سخت معلوم ہوتی ہے، شاید ایک مہینہ کی تنخواہ تین سال تک وضع کرلیجاتی ہو،

---

۱ برنی ص ۱۱۷، ۲ خزائن الفتوح ص ۱۲۷ ۳ ایضاً ص ۸۲ ۴ عفیف ۱۰۰۱

سواروں کی چالاکی اور فریب سے محفوظ رہنے کے لیے علاء الدین نے ہر سوار کے گھوڑے پر داغ لگانا بھی شروع کیا،[1] تاکہ عرض کے وقت وہ دوسرا گھوڑا نہ دکھا سکے، اور ایک ہی گھوڑے کو مختلف سوار بار بار پیش نہ کرسکیں، داغ کے وقت گھوڑے کے حلیہ کی تفصیل لکھ لی جاتی تھی، اس طرح سوار اور گھوڑے دونوں کے حلیے صاحب دیوان عرض کے یہاں محفوظ رہتے، جس رجسٹر میں یہ اندراج ہوتا تھا، اس کا نام ہی اصطلاح میں حلیہ پڑ گیا تھا، حلیہ جتنا مکمل طریقہ پر مرتب کرکے رکھا جاتا، اتنے ہی فوج کی کارکردگی میں اضافہ ہوتا، برنی کا بیان ہے (ص ۴۳۸)

حلیہ سرجملہ استقامت حشم است

حلیے میں لشکری اور اس کے گھوڑے کی تفصیل نہایت وضاحت سے ہوتی تھی، اس کا نام باپ کا نام، قومیت، چہرہ کا رنگ، اگر چہرہ پر تل، مسہ یا داغ ہوتا تو اس کی بھی وضاحت ہوتی، پیشانی، ابرو، آنکھ، ناک، کان، رخسار، مونچھ، داڑھی سب کا حلیہ ہوتا، گھوڑوں کے حلیہ میں انکی نسل کے اقسام بھی لکھے جاتے تھے، ایسے ہی ہاتھی کا حلیہ اور اس کے اقسام درج کیے جاتے،

غیاث الدین تغلق کے زمانے میں بھی علاء الدین کی یہ روایت برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی، اور جو لشکری کاہل ہوتا یا جنگ میں جانے سے گریز کرتا یا لشکر میں حاضری نہ دیتا تو اس کو نہایت سخت سزا دینے کا حکم تھا،[2] لیکن فیروز شاہ تغلق اپنی رحمدلی اور لینت کی وجہ سے معائنہ میں سختی نہ کرتا تھا، اس کے لشکر میں تقریباً اسی ہزار سوار تھے، جو بارہوں مہینے تنخواہ پاتے تھے، اس نے داغ کی رسم کو ختم کردی تھی، اس لیے سوار ادنیٰ درجہ کے گھوڑے دیوان عرض کو دکھا کر تنخواہ پانے کے مستحق ہوجاتے، اگر سلطان کے پاس اس کی شکایت پہنچتی تو وہ سن کر خاموش رہتا، بعض اوقات سال ختم ہوجاتا، مگر کاہل سوار اپنے گھوڑے معائنہ کے لیے نہ لاتے، اس لیے

---

۱ برنی ص ۳۱۵ ۲ ایضاً ص ۴۳۸

وہ درج نہ ہوتے، بادشاہ کو خبر ہوتی تو وہ مزید دو مہینے کی مہلت دیدیتا، اس پر بھی کچھ سوار گھوڑے نہ پیش کرتے، اور کوئی نہ کوئی بہانہ کر دیتے، فیروز شاہ ان کے خلاف تادیبی کارروائی اور ان کو برطرف کرنے سے اس لیے گریز کرتا کہ ان کی ملازمت ختم ہوجانے پر ان کی معاشی حالت بری ہوجائے گی اور ان کے گھروں میں ماتم برپا ہوجائے گا، اس لیے وہ حکم دیتا کہ جو سوار حاضر نہیں ہوسکتا ہے وہ اپنے اقطاع کے دیوان عرض کے یہاں اپنے گھوڑے کا معائنہ کرائے یا اپنی جگہ پر کسی اور کو بھیجدے، اور اگر اس کے پاس گھوڑا نہ ہو تو نیا گھوڑا ہی پیش کردے، یہ نرمی فوج کے لیے بالکل ہی مناسب نہ تھی، لیکن عفیف کا بیان ہے کہ فیروز شاہ کی اس شفقت و مہربانی کی وجہ سے معائنہ میں خرابی پیدا نہیں ہوئی، اور اس کے چہل سالہ دور حکومت میں کوئی بھی لشکری ایسا نہ تھا جس کا عرض نہ ہوا ہو،

"چوں مزاج شہنشاہ برین بود، مدت چہل سال ہیچ کسے در دیوان عرض ناگذشتہ نماند۔" (عفیف ص ۳۰۰ – ۲۹۸)

جشن عید کے موقع پر شاہی لشکر بڑے تزک و احتشام کے ساتھ معائنہ کے لیے پیش کیا جاتا اس موقع پر پورا لشکر بادشاہ کو سلامی دیتا، فیروز شاہی عہد میں عید کے موقع پر جس طرح فوج پیش کی جاتی تھی، اس کا ذکر شمس سراج عفیف نے اس طرح کیا ہے،

"چاشت کے وقت بادشاہ کی تشریف آوری ہوتی اور وہ محل کوشک میں قیام کرتا، اس وقت ملک نائب باربک بھی باہر آتا، سب سے پہلے شمشیر باز سپاہی حاضر ہوتے، اس کے بعد اکیس چتر میمنہ اور میسرہ میں رکھے جاتے تھے، جن میں دس چتر بادشاہ کے دائیں اور دس بائیں جانب ہوتے، اور ایک خاص بادشاہ کے سر پر ہوتا ان سب کے رنگ میں بڑا تنوع ہوتا تھا، بعض چتر سرخ، بعض سبز، بعض سیاہ،

بعض سفید، بعض کنج (؟)، بعض نیسج (؟) ہوتا تھا، برسات کے موسم میں میگھد (دھنک) رنگ کا چتر بادشاہ کے سر پر سایہ فگنی ہوتا، جب چتر اپنی اپنی جگہ پر نصب ہوجاتے تو مکلف اور مکلل نشانات بادشاہ کے سامنے سے گزارتے، نشان پیادہ کو اس دن پیش ہونے کی اجازت نہ تھی، اور کمسانی (؟) نشان جو تعداد میں ایک سو ساٹھ یا ایک سو ستر ہوتے تھے، بہت خوبصورت نظر آتے، اس طرح تمام علمبردار اپنے اپنے مراتب کے مطابق محل کے اندر جاتے تھے، اس کے بعد پایگاہ کے زریں پوش گھوڑے محل میں داخل ہوتے، اس کے بعد طلائی اور نقرئی جھول سے آراستہ ہاتھی تخت کے سامنے زمین بوس ہوتے، سلام کرتے، اور دعا دیتے، پھر اپنی اپنی جگہ میمنہ و میسرہ میں کھڑے ہوجاتے۔"[5]

سکندر لودی نے اپنے دور میں حلیہ رکھنے کا قاعدہ پھر سے جاری کیا، اور اس کی اصطلاح چہرہ ہوگئی، اس میں بھی جیسا کہ آگے ذکر آئے گا بڑی تفصیل ہوتی،

ابراہیم لودی کے زمانے میں حکومت کی کمزوری سے امرا نے بے جا فائدہ اٹھانا شروع کردیا، جب جاگیر کی صورت میں ان کا ماہانہ مقرر ہوتا تو وہ اپنے ساتھ رکھنے والے لشکریوں اور گھوڑوں کی کثیر تعداد دکھا دیتے، اور جب ماہانہ مقرر ہوجاتا تو بیشتر لشکریوں کو علحدہ کردیتے اور جن کو اپنے ساتھ رکھتے بھی ان کو تنخواہ دینا ضروری نہیں سمجھتے، معائنہ کے وقت ادھر ادھر سے کچھ آدمی اور گھوڑے جمع کرکے پیش کردیتے،[6] اس طرح یہ لشکری نہ اچھی تربیت پاتے اور نہ ان میں کوئی تنظیم ہوتی، اسی لیے جب ابراہیم لودی بابر کے خلاف پانی پت کے میدان میں اترا تو گو بابر کے مقابلہ میں اس کی فوج کی تعداد زیادہ تھی، لیکن وہ زیادہ دیر تک

---

[5] عفیف ص ۳۶۳ – ۳۶۲ ترجمہ آزاد ہے [6] ایلیٹ جلد چہارم ص ۲۰۴

جمع کر نہ لڑ سکی، بابر پانی پت کی لڑائی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے، کہ غنیم کا لشکر جتنا سامنے تھا اس کا تخمینہ ایک لاکھ کیا جاتا تھا، اور ہزار کے قریب ہاتھیوں کی تعداد بیان کی جاتی تھی، بابر یہ بھی لکھتا ہے کہ ہندوستان میں یہ طریقہ ہے کہ جس وقت جنگ ہوتی ہے، اس وقت کچھ دن کے لیے فوج بھرتی کر لیتے ہیں، اس کو سربندی کہتے ہیں، ایسی فوج ظاہر ہے کہ زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتی، بابر کے پاس اس لڑائی میں پندرہ ہزار سے زیادہ فوج نہ تھی، لیکن جتنی تھی وہ تربیت یافتہ تھی، اس لیے جب وہ ابراہیم کی غیر تربیت یافتہ فوج سے لڑی تو ان کے پچاس ساٹھ ہزار سپاہیوں کو آسانی سے مغلوب کر لیا،[1]

شیر شاہ لودی سلاطین دہلی کے عہد کی ان بدعنوانیوں سے اچھی طرح واقف تھا، اس لیے وہ اپنی فوج کی تنظیم و ترتیب میں بڑا محتاط رہا، اس نے داغ اور چہرہ کے رواج کو پھر سے جاری کیا گھوڑوں پر اپنے سامنے داغ لگواتا تھا، اور اس نشان کے بغیر کسی کو تنخواہ نہ دیتا، سپاہیوں اور گھوڑوں کا چہرہ بھی اپنے سامنے باضابطہ لکھواتا تھا، اور اسی حساب سے تنخواہ دیتا تھا، اس کا معمول تھا کہ نماز اشراق کے بعد لشکر کا معائنہ کرتا، امراء اور سپاہیوں سے پوچھتا کہ ان میں کوئی بغیر جاگیر کے تو نہیں ہے؟ اگر ہوتا تو مہم سے پہلے اس کو جاگیر دیدیتا، اگر کوئی سپاہی مہم کے وقت جاگیر کے لیے عرض کرتا تو سزا پاتا، پرانے سپاہیوں کے لشکر کی حاضری اور نئے سپاہیوں کا امتحان خود لیتا، اگر ان سے مطمئن ہو جاتا تو ان کی تنخواہ میں اضافہ کر دیتا،[2]

بابر و ہمایوں کی زندگی زیادہ تر کیمپ ہی میں گزری، اس لیے وہ اپنی فوجوں کا معائنہ قدیم روایت کے مطابق کرتے تھے، کبھی مہم سے پہلے، کبھی کوچ کے درمیان، کبھی میدان جنگ میں، ۹۳۲ھ میں جب بابر ہندوستان کی طرف روانہ ہوا، اور کبرام کے پاس دریائے سیاہ کے پاس پہنچا تو امیروں بخشیوں اور مصاحبوں کے چھ سات حصے کر کے ان کو نیلاب کے گھاٹ اترنے والے لشکر کا جائزہ لینے

۱ بابر نامہ اردو ترجمہ ص ۲۰۷، ۲ تاریخ شیر شاہی از عباس خاں بحوالہ الیٹ جلد چہارم ص ۴۱۳

اور ان کا شمار کرنے کے لیے مقرر کیا، انھوں نے جائزہ لینے کے بعد بادشاہ کو لشکر کی صحیح تعداد کی مطلع کیا،[1]

دوسری جگہ بابر لکھتا ہے کہ "معمول ہے کہ جب فوج تیار ہو کر چلنے لگتی ہے تو کمان یا چابک ہاتھ میں لے کر دستور کے موافق اس کا تخمینہ کیا جاتا ہے اور اسی کے بموجب حکم لگایا جاتا ہے کہ اتنا لشکر ہے،[2]

جب ہمایوں، شیر شاہ سے جنگ کرنے کو قنوج کی طرف روانہ ہوا تو ابھے پور میں اس کی فوج ٹھہری، اس نے یہاں فوج کا جائزہ لیا، سواروں کی تعداد نوے ہزار تھی، ان میں سے بعض کے گھوڑے اور اسلحہ خاطر خواہ نہیں تھے، اس لیے ہمایوں نے انکو گھوڑے اور اسلحہ دینے کا حکم دیا، اعلیٰ عہدیداروں کو خلعت اور دوسرے اعزاز سے سرفراز کیا اور ہونے والی جنگ کیلیے ان میں جوش و خروش پیدا کرنے کی کوشش کی،[2]

اس قسم کا فوری معائنہ اکبر سے لیکر آخری دور مغلیہ تک برابر ہوتا رہا، اکبری عہد سے عرض کا نظام بہت مرتب ہوتا گیا، اور داغ کا قانون روز بروز اہم بنتا گیا، آئین اکبری میں قانون داغ کی تفصیل ایک جگہ اسطرح بیان کیگئی ہے کہ داغ اندازی کے وقت کبھی "نظر" اور کبھی "داغ" کا لفظ اور کبھی سات کا ہندسہ گھوڑے پر لکھدیا جاتا، سرکاری گھوڑے کے چہرہ کے دائیں جانب داغ لگایا جاتا تھا، اور جب وہ شاہی اصطبل میں واپس ہو جاتا تو بائیں جانب داغ دیا جاتا، کبھی کبھی گھوڑے کی قیمت بھی لکھدیجاتی، عراقی و مجنس گھوڑے کی قیمت دائیں رخسار اور ترکی و تازی گھوڑے کی قیمت بائیں پر درج ہوتی، مثلاً اگر دس مہر کا گھوڑا ہوتا تو دس ہندسہ لکھ دیا جاتا، اگر بیس مہر کا ہوتا تو ۲۰ لکھا جاتا، اگر بیشی کے وقت اسکی قیمت میں اضافہ یا کمی ہوتی تو پرانے نقش کو مٹا کر جدید قیمت کے لحاظ سے داغ اندازی کی جاتی۔[3]

لیکن داغ کے نشانات خود اکبر ہی کے دور میں وقتاً فوقتاً بدلتے رہے، ابوالفضل کا بیان ہے کہ ابتدا میں جب داغ لگانے کا رواج ہوا تو گھوڑے کی گردن کے دائیں طرف سین کے دندانوں کی شکل (۳) کا ایک نقش بنا دیا جاتا تھا، اس کے بعد کچھ عرصہ تک نشان کی شکل دو الف کی ہوتی تھی۔

۱ بابر نامہ اردو ترجمہ ص ۲۶۸، ۲ تذکرۃ الواقعات، ۳ آئین اکبری ص ۹۷

جو ایک دوسرے کو زاویہ قائمہ پر قطع کرتے تھے (—+—) الف کے سرے جلی ہوتے تھے، اور یہ نشان گھوڑے کی داہنی ران پر ڈالا جاتا تھا، اس کے بعد کمان کی شکل کا نشان بنایا گیا، جس کا چلہ اترا ہوا ہوتا تھا لیکن آخر میں ہندسوں سے داغ ڈالنے کا طریقہ جاری کیا گیا، یہ نشانات بھی گھوڑے کی داہنی ران پر لگائے جاتے تھے، پہلی مرتبہ داغ لگانے میں ایک کا ہندسہ گھوڑے کی ران پر بنایا جاتا تھا اور دوسری مرتبہ دو کے ہندسے سے داغ دیا جاتا تھا، اور اسی طرح جتنے داغ ڈالے جاتے، اسی اعتبار سے ہندسوں (اضافہ ہوتا رہتا تھا، بعد میں اکبر نے شہزادوں، شاہی خاندان والوں، سپہ سالاروں اور دوسرے درباریوں کے جانوروں کے لیے علحدہ علحدہ نشانات مقرر کیے، داغ مکرر کے وقت اگر سوار نیا گھوڑا لاتا تو یہ درخواست کرتا کہ اسے آخری تنخواہ پانے کے بعد سے گھوڑا لانے کے وقت تک کی کل بقایا رقم دیجائے، جس کو بخشی دلواتا تھا،

دور اکبری میں ہر تیسرے سال نقش پذیری کی تجدید ضروری تھی، اگر کوئی عہدیدار داغ ڈلوانے میں تاخیر کرتا تو اس کی جاگیر کا دسواں حصہ ضبط کر لیا جاتا، بہت سے تنکچی اور ایسے ملازم جن کو اپنی جاگیر کا انتظام کرنے کی مہلت نہ ملتی، وہ سرکاری خزانے سے نقد وصول کر لیتے اور ڈیڑھ برس کے بعد اپنے جانوروں پر داغ ڈلواتے، جو منصب دار دارالخلافت سے دور رہتے ان کے لیے طویل مدت مقرر تھی لیکن اگر نقش پذیری پر مسلسل چھ سال گزر جاتے تو جاگیر کا دسواں حصہ ضبط کر لیا جاتا، جس امیر کے منصب میں اضافہ ہوتا اور اس کے جانوروں کی نقش پذیری کو تین سال گزر چکے ہوتے تو اس کی ذاتی تنخواہ میں اضافہ کر دیا جاتا، لیکن اس کے اضافہ شدہ سوار اور سپاہی کی تنخواہیں داغ پذیری کے بعد جاری کی جاتیں، اس داغ پذیری کے بعد ترقی یافتہ امیر کے نئے اور پرانے ملازم اپنی مقررہ رقم وصول کرتے، اگر تجدید کے وقت کوئی سوار کسی نقش پذیر گھوڑے کے بدلے دوسرا عمدہ گھوڑا لاتا تو نیا جانور بادشاہ کے سامنے پیش ہوتا اور شاہی حکم کے مطابق قبول کر لیا جاتا، [1]

[1] آئین اکبری ص ۱۳۵-۱۳۴

پنجہزاری امرا اور ان سے اوپر کے منصب داروں کے لیے داغ کے قانون کی پابندی ضروری نہیں تھی، لیکن وہ اپنی فوج کو معائنہ کے لیے ضرور پیش کرتے تھے، جس کے لیے "محلی" کی اصطلاح تھی، لیکن عام طور سے داغ کے لیے بھی داغ محلی ہی کی اصطلاح رائج تھی،

ابوالفضل کا بیان ہے کہ اکبر کی حکومت کے ابتدائی دور میں لشکریوں میں بڑی بے ایمانی اور خیانت تھی، بعض طمع دار سوار اپنے عمدہ گھوڑے فروخت کر کے یا پیادوں میں شامل ہو جاتے یا عمدہ گھوڑے کے بجائے ادنیٰ درجہ کے گھوڑے خرید کر سواروں میں شامل ہو جاتے اور پوری تنخواہ طلب کرتے، اگر تنخواہ نہ ملتی تو بیہودہ گوئی کر کے تشدد پر آمادہ ہو جاتے، گھوڑوں کو عاریتاً ایک دوسرے کو دینا سواروں کے لیے عام بات تھی، اور اس سے فوج میں بڑی بدانتظامی اور بے قاعدگی پیدا ہو گئی تھی، لیکن ابوالفضل کا بیان ہے کہ داغ اندوزی اور چہرہ نویسی سے یہ خرابی جاتی رہی، [1] مگر ملا عبدالقادر بدایونی صورت حال کے اس ترقی پر زیادہ مطمئن نہ تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"شہباز خاں میر بخشی نے داغ و محلی کے رواج کو از سر نو جاری کیا، جس کو سلطان علاء الدین خلجی نے جاری کیا تھا، اور بعد میں شیر شاہ کی نسبت بھی یہ طے ہوا کہ ہر امیر بیستی کے منصب سے اپنے عہدہ کا آغاز کرے، اور اپنے تابینان کے ساتھ کشک، جار (؟) اور مجار کے لیے حاضر رہے، اور جب ضابطہ کے مطابق وہ اپنے بیس سواروں کو داغ کے لیے حاضر کر دے تو یک صدی یا اس سے زیادہ کا منصب دار بنا دیا جائے، اور دستور کے مطابق ہاتھی گھوڑے اور اونٹ رکھے، ان کے معائنہ اور استعداد کے شرائط پوری کرنے کے بعد اس کو ہزاری، دو ہزاری بلکہ پنجہزاری منصب دیا جائے، اور اگر معائنہ میں پورا نہ اترے تو پھر اس کا درجہ کم کر دیا جائے، لیکن اس نئے ضابطہ سے سپاہیوں کی حالت اور بدتر ہو گئی

[1] آئین اکبری آئین سپاہ آبادی، دفتر دوم،

کیونکہ امرا سب کچھ اپنی خواہش ہی کے مطابق کرتے تھے، وہ عرض کے وقت اپنے خاص ملازموں اور بارگیروں کو سپاہی کا لباس پہنا کرلے آتے، اور اپنے منصب کو بحال رکھتے اور جب ان کو جاگیر مل جاتی تو بارگیر کو علحدہ کر دیتے، اور جب پھر ضرورت ہوتی تو وقتی طور پر بہت سے سپاہی جمع کر لیتے، اور ضرورت پوری ہو جانے کے بعد ان کو رخصت کر دیتے، اس طرح منصب داروں کے خزانہ اور جمع و خرچ میں کسی قسم کی کمی نہ ہوتی لیکن سپاہی بے چارے پریشانی میں مبتلا اور مستعدی سے کام کرنے کے لائق نہ رہتے، اہل حرفہ میں سے ہندو اور مسلمان جولاہے، نداف، بنجارے، بقال کرایہ پر گھوڑے لے آتے اور ان پر داغ ڈلوا کر منصب پا جاتے، یا کروڑی یا احدی یا داخلی کے زمرہ میں داخل ہو جاتے، مگر کچھ دنوں کے بعد ان موہوم گھوڑوں اور ان کی زین کا کہیں پتہ نہ ہوتا، اور سوار، پیدل سپاہی بن جاتے، ایسا بھی ہوتا کہ معائنہ کے وقت بادشاہ دیوان خانۂ خاص میں اپنے سامنے سپاہیوں کو مع ان کے لباس کے وزن کرتا، اور وہ کم و بیش ۲ ½ یا ۳ من بھی ہوتے، لیکن یہ سپاہی بھی کرایے کے ہوتے، لباس وغیرہ بھی مانگے کا ہوتا، بادشاہ کو اس کی واقفیت ہوتی تو کہتا کہ میں اس کو جو کچھ دیتا ہوں وہ دیدہ و دانستہ اس کی گذر اوقات کے لیے دیتا ہوں، کچھ دنوں کے بعد احدیوں کو دو اسپہ، یک اسپہ اور نیم اسپہ میں تقسیم کیا گیا، نیم اسپہ میں دو سوار کے درمیان ایک گھوڑا ہوتا، اور دونوں برابر تنخواہ پاتے،...... لیکن ان تمام باتوں کے باوجود بادشاہ اپنے اقبال کی بلندی کے سبب تمام دشمنوں پر غالب آیا، اس کو زیادہ سپاہیوں کی چنداں ضرورت بھی نہ ہوتی تھی اور امرا بھی اپنے لشکریوں کی بیجا نازبرداری سے محفوظ رہتے"[1]

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۱۹۱-۱۹۰

مگر اس میں شک نہیں کہ لشکریوں کی خیانت اور بے ایمانی پر داغ کا قانون ایک بڑا قدغن تھا، اس لیے آخر آخر دور تک اس کا اہتمام رہا، داغ شدہ گھوڑوں کے سوار لشکر کے بہترین سپاہی سمجھے جاتے، اس سے پہلے ایک مضمون میں وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک منصب دار اگر اسی صوبہ میں ہے تو اپنے منصب سوار کی مقررہ تعداد کا ⅓ حصہ داغ لگانے کے لیے حاضر کرے اور اگر ایسے صوبہ میں ہے جو اس کی جاگیر میں نہیں ہے تو وہ اپنے منصب سوار کا ¼ حصہ داغ کے لیے پیش کرتا،

اورنگ زیب نے داغ کے لیے خاص خاص نشانات مقرر کیے تھے، مثلاً پنجۂ مرغ (یعنی مرغ کے پنجہ کا نشان) میزان (ترازو کا نشان) چار پرہا، کھڑی اور پڑی لکیریں وغیرہ، جب جنگ جانشینی کے لیے اورنگ زیب کا لڑکا اعظم شاہ دکن سے روانہ ہوا تو اس کے گھوڑوں پر "اعظمہ" منقوش تھا، والاجاہ کے جانوروں پر "خیل" اور اعلیٰ تبار کے گھوڑوں پر آنکھ کے داغ تھے، بعض امرا نے اپنے نشانات علحدہ بنا رکھے تھے، مثلاً تیموری سلطنت کے آخری عہد کے مشہور امیر سید عبداللہ کے گھوڑے پر عبد کا نشان تھا۔

داغ کی نگرانی اور اس کی تصدیق و تصحیح کرانے والا داروغہ داغ و تصحیح" کہلاتا تھا، اکثر معروف امیر اور مشرف ہوتے، جو میر بخشی کے ماتحت مقرر ہوتے تھے،

چہرہ نویسی | تیموریوں کے دور میں چہرہ نویسی کا مکمل انتظام تھا، لشکریوں اور گھوڑوں کی تفصیل باضابطہ رکھی جاتی تھی، لشکری اگر ملازمت میں داخل ہوتا تو اس کا نام، اس کے باپ کا نام، اس کی سکونت، اس کی قومیت لکھی جاتی، مثلاً اگر مسلمان ہے تو مغل یا پٹھان ہے، اگر سید ہے تو حسنی یا حسینی، شیخ ہے تو صدیقی یا فاروقی یا عثمانی، اسی طرح اگر ہندو ہے تو راجپوت، دکنی ہے یا کچھ اور، چہرہ کا رنگ بھی درج ہوتا، مثلاً گندم گوں، سبز، سفید، سرخ، شیر فام، بھنگوں وغیرہ،

قد بھی لکھا جاتا کہ بلند ہے، یا میانہ، یا پستہ قد ہے، پیشانی کشادہ ہے یا غیر کشادہ، اگر اس پر تل یا مسہ یا داغ ہوتا تو اس کی وضاحت بھی ہوتی، آبرو کا حلیہ بھی ہوتا کہ پیوستہ ہیں یا کشادہ، آنکھ کے حلیہ میں آہو چشم، میش چشم، ازرق چشم، گربہ چشم، یا کور چشم کی تفصیل ہوتی، اسی طرح داڑھی کا رنگ سیاہ یا سفید، تراشیدہ ہے یا دراز، کھوسہ ہے (جس کے داڑھی مونچھ نہ ہو) یا جھبو (گھنی داڑھی) ہے، چہرہ کے حلیہ میں داغ، چیچک، تل، مسہ، زخم شمشیر، برچھی اور تفنگ وغیرہ کی بھی تفصیل ہوتی تھی، گھوڑوں کے چہروں میں اس کی اقسام نسل ترکی، یابو عراقی مجنس تازی وغیرہ کا حال لکھا جاتا، انکا رنگ مثلاً نیلہ بوز، نیلہ کبود، نیلہ سرخنگ، نیلہ گمسی، لاکھوری، کشمشی، سرنگ، سرمئی، ابلق مشکی، سبز سنجاب، بلور، صندلی وغیرہ کی تفصیل ہوتی، ہاتھی کا حلیہ اور اس کے اقسام کا بھی رجسٹر ہوتا، چہرہ نویسی کا رجسٹر اوراق چہرہ کہلاتا، چہرہ نویسی کی تصدیق ہر تھوڑی مدت کے بعد ہوا کرتی تھی، ابوالفضل کا بیان ہے کہ ہر مہینہ چہرہ نویسی کے لیے احدیوں کا مجمع ہوتا جس میں ایک سند جس پر دیوان اور بخشی کے دستخط ثبت ہوتے خزانے کے اہلکار کو دیجاتی اور وہ اس سند کی بنیاد پر جس کو اصطلاح میں تصحیحہ کہتے تھے، ایک رسید لکھتا اور اس پر اپنے دستخط کرتا، اس کے بعد اس رسید پر وزیر کی مہر ثبت کیجاتی، اور خزانچی اس رسید کو اپنے پاس رکھ کر رقم ادا کرتا۔

سیاہہ داغ و تصحیحہ اور اوراق چہرہ کے علاوہ سررشتہ فوج کے اور دوسرے کاغذات جو میر بخشی کے معائنہ کے لیے پیش ہوتے، ان میں سے بعض کے نام یہ تھے

فہرست برطرفی و بحالی، سیاہہ طلب تنخواہ، سیاہہ نگہداشت، اوارجہ مساعدت، اوارجہ کے معنی دفتر جسمیں ہر شئے کی تفصیل علٰحدہ علٰحدہ ہوتی، یہ سیاہہ کی ایک قسم تھی، مساعدت سے مراد قرض اور مالی امداد ہے) تمسک حاضر ضامنی تصحیحہ نامہ، سیاہہ چوکی، سیاہہ حضور، فہرست تعیناتیان وغیرہ، انکی نوعیت انکے ناموں سے ظاہر ہوگی،

۱؎ تفصیل کے لیے دیکھو معارف ماہ نومبر ۱۹۵۵ء ۲؎ آئین اکبری ص ۱۳۲

آیات صیام کی توجیہ وتاویل

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی

اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں روزوں کا تفصیلی ذکر فرمایا ہے، علمائے تحقیق اور اصحاب تفسیر کا ان آیتوں کی توجیہ و تاویل میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، راقم نے بھی ان آیات پر غور و فکر کیا ہے اور علمائے امت کے اقوال کی روشنی میں جن نتائج تک پہنچا ہے، انھیں اہل تاویل کے اقوال کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ غلطیوں سے بچائے اور صحیح باتوں کے لکھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

آیاتِ صیام کا مفصل ذکر قرآن پاک میں اس طرح کیا گیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ	اے ایمان والو! تم پر وہ روزے فرض کیے گئے
الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ	جو تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے، تاکہ تم
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، أَيَّامًا	خدا کا تقویٰ اختیار کرو، (محض) چند دنوں میں روزے
مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ	فرض کیے گئے) پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں
مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ	تو دوسرے دنوں (میں فرض رکھے) اور جو روزہ رکھ
أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ	سکتے ہوں (انکو اجازت ہے کہ چاہیں تو) ایک مسکین کو
فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ	اسکے بدلے میں کھانا کھلائیں (اور روزہ نہ رکھیں) پس
خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا	جو کوئی اپنی خوشی سے کوئی بہتر کام کرے تو وہ اسی کیلیے
خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.	بہتر ہے اور روزہ کی فضیلت کا اندازہ ہو تو تمہارے

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ، یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰىكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ

رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا (وہ قرآن) جو عالم کیلیے پیغام ہدایت اور ہدایت و فرقان کے روشن دلائل والا ہے، پس جو کوئی تم میں سے روزہ کا مہینہ پائے تو اسکا روزہ رکھے اور جو مریض و مسافر ہوں تو انکے روزہ کی مدت دوسرے دنوں میں ہے (یاد رکھو) خدا تمھارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا چاہتا ہے، اور دشواری کا معاملہ نہیں کرنا چاہتا (اصل مقصود یہ ہے کہ) تم روزہ کی مقررہ مدت کو پوری کرو اور خدا کی عطا کردہ ہدایت پر اس کی بڑائی بیان کرو اور تاکہ تم شکر گذار رہو!

پہلی آیت یعنی "کتب علیکم الصیام" الخ میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیت ناسخ ہے یا منسوخ ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب "الناسخ المنسوخ" میں علماء تفسیر کے پانچ اقوال نقل کیے ہیں۔

جابر بن سمرۃ فرماتے ہیں کہ یہ آیت عاشورہ کے روزوں کی ناسخ ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو لوگوں کو عاشورا کے روزے رکھنے کا حکم دیا تھا، مگر جب اس آیت کے بموجب رمضان کے روزے فرض ہوگئے تو عاشورا کے روزوں کی فرضیت ساقط ہوگئی، اور اسے لوگوں کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا کہ چاہیں روزے رکھیں اور چاہیں تو نہ رکھیں، اگرچہ عاشورا کے روزوں کی فضیلت اب بھی مسلم ہے، جیسا کہ ابو قتادہؓ سے روایت ہے:

صوم عاشورا یکفر سنة مستقبلة

عاشورا کا روزہ ایک سال کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے۔

۲- عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ "کتب علیکم الصیام" (الخ) ای کتب علیکم صیام ثلاثة ایام من کل شهر، یعنی ہر مہینہ کے تین دنوں کے روزے تم پر فرض کیے گئے۔

صاحب الناسخ والمنسوخ یہ دونوں قول نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

قال ابو جعفر فهذان قولان على ان الآية ناسخة،

ابو جعفر کا بیان کہ یہ دونوں قول آیت کو ناسخ قرار دیتے ہیں،

لیکن جابر بن سمرۃ کا قول تو فی الواقع آیت کو ناسخ قرار دے رہا ہے، اور عطاء کے قول سے اس آیت کے ناسخ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کیونکہ رمضان کے روزے تو بہرحال فرض ہیں، اور ان تین دنوں کے روزے لازماً منسوخ ہیں (مسنون اور مندوب ہونے کا سوال ہی نہیں، اگر یہ آیت ناسخ ہے اور اس سے ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے ہی مراد ہیں تو پھر یہ کون سے روزوں کی ناسخ ہوگی، ظاہر ہے کہ رمضان کے روزوں کی ناسخ تو ہو ہی نہیں سکتی، یہ ہو سکتا ہے کہ عاشورا کے روزوں کی ناسخ ہو، مگر یہ توجیہ "توجیه القول بما لا یرضی به القائل" کے مصداق ہے، کیونکہ تفسیر ابن جریر میں عطاء کا قول یوں نقل کیا گیا ہے:

عن عطاء قال كان عليهم الصيام ثلاثة ايام من كل شهر ولم يسم الشهر اياما معدودات قال وكان هذا صيام الناس قبل ثم فرض الله عز وجل على الناس شهر رمضان

عطاء سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ لوگوں پر ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے فرض تھے، اور ایک ماہ کو چند دن نہیں کہا گیا ہے، بلکہ یہ شروع میں لوگوں پر اسی طرح روزہ فرض تھا پھر اللہ نے لوگوں پر رمضان کے مہینہ کا روزہ فرض کیا۔

اسی طرح مجاہد اور قتادہ کا قول نقل کرتے ہوئے علامہ موصوف فرماتے ہیں:

عن معمر عن قتادۃ قال وقد کتب اللہ علی الناس قبل ان ینزل رمضان صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر،

معمر قتادہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ اللہ نے رمضان سے پہلے ہر ماہ میں تین دنوں کے روزے فرض کیے تھے۔

ان اقوال کے ہوتے ہوئے عطاء رحمہ اللہ کے قول کو ناسخ قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ وہ آیت کو مجاہد اور قتادہ (رحمہا اللہ) کی طرح منسوخ مانتے ہیں۔

۳- پھر ابو جعفر نحاس ابو العالیہ اور سدی کا قول نقل فرماتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے، اس لیے کہ ہم سے پہلے کی شریعتوں میں روزہ کا طریقہ یہ تھا کہ مغرب بعد جب آدمی سو جاتا تھا تو پھر کھانا پینا اور عورتوں کے پاس جانا ترک کر دیتا تھا اور یہی عمل شروع میں مسلمانوں پر بھی یا ایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم الصیام الخ کہہ کر فرض کیا گیا تھا، مگر بعد میں جب احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الآیۃ نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا،

۴- چوتھا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر ایک ماہ کے روزے اہل کتاب ہی کی طرح فرض کیے تھے، اور ان کو بھی یہ حکم تھا کہ ان ہی کی طرح سونے کے بعد کھانے پینے اور جماع سے پرہیز کریں، مگر پھر صبح صادق تک ان چیزوں کو جائز قرار دیا گیا،

اس عاجز کے نزدیک تیسرے اور چوتھے قول میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا،

۵- پانچواں قول یہ ہے کہ خدا نے ہم پر ایک ماہ کے رمضان کے وہی روزے فرض کیے ہیں جو ہم سے پہلے لوگوں پر فرض تھے۔

ان اقوال کا اگر تجزیہ کیا جائے تو تین باتیں معلوم ہوں گی

(۱) یہ آیت ناسخ ہے، (۲) یہ آیت منسوخ ہے۔ (۳) یہ آیت نہ تو ناسخ ہے نہ منسوخ

بلکہ اس میں بھی مراد رمضان ہی کے روزے ہیں،

میرے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے، اور اس سے عاشورا کے روزے مراد ہیں، رمضان کے روزوں کا ذکر بعد میں آئے گا، اور اس کے دلائل آگے چل کر بیان ہوں گے، یہاں صرف اہل تفسیر کے اقوال بیان کرنا مقصود ہے،

اس آیت کی مشکلات کے سلسلہ میں علمائے تفسیر کے خیالات معلوم کرنا مناسب ہوگا۔

"کما کتب علی الذین من قبلکم" میں "کما" کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں،

(۱) پہلا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں پر ویسے ہی روزے فرض کیے گئے جیسے اہل کتاب پر فرض تھے، یعنی اہل کتاب کے روزوں سے مماثلت صرف اس بات میں ہے کہ ان پر بھی روزے فرض تھے، اور ہم پر بھی فرض ہیں، گویا تشابہ صرف فرضیت میں ہے،

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں پر ویسے ہی یعنی وہی روزے فرض کیے گئے، جو اہل کتاب پر فرض تھے، اس صورت میں مشابہت صرف فرضیت ہی میں نہیں بلکہ روزوں کی یکسانیت میں بھی ہے،

میرے نزدیک یہی دوسرا مفہوم ارجح ہے، اس کے دلائل بعد میں بیان ہوں گے۔

"الذین من قبلکم" کے بارہ میں علماء نے تین طرح کے خیالات کا اظہار فرمایا ہے:

(۱) نصاریٰ مراد ہیں،

(۲) یہود اور نصاریٰ دونوں مراد ہیں،

(۳) بعض کہتے ہیں کہ لفظ کی عمومیت کا تقاضا یہ ہے کہ گزشتہ تمام اہل شرائع کی طرف اس اشارہ مقصود ہے،

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے اگرچہ تمام اہل شرائع کی طرف اشارہ مقصود ہے، مگر اسی سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان و اعتقاد کی طرح عبادات بھی تمام شرائع میں لازمی رہ چکی ہیں، لیکن خصوصیت کے ساتھ یہاں یہود مراد ہوں گے، اس لیے کہ ان ہی کا نقشہ مسلمانوں کے ذہن میں موجود تھا۔

دوسری آیت "ایاما معدودات" کے متعلق سلف کے یہ اقوال علامہ ابن جریرؒ نے نقل فرمائے ہیں،

۱۔ ابن عباسؓ اور قتادہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے مراد ہیں جو رمضان سے پہلے فرض تھے۔

۲۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ "ایاما معدودات" سے پورے مہینہ کا روزہ مراد ہے، ہر ماہ کے تین دنوں کے جو روزے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے تھے، وہ فرض نہ تھے بلکہ نفلی تھے،

ابن جریرؒ نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، اور دوسرے روزے مراد لینے والوں پر یہ اشکال قائم کیا ہے کہ کہیں سے یہ ثابت نہیں ہے کہ اہل اسلام پر رمضان کے علاوہ کوئی اور روزے بھی فرض تھے، جو بعد میں منسوخ ہو گئے، راقم کے نزدیک بوجوہ یہاں عاشوراء کے روزے مراد ہیں، اس کے دلائل بعد میں بیان ہوں گے، جس سے یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ "ایاماً معدودات" سے شہر رمضان مراد لینے والوں کو کتنا تکلف اور تصنع سے کام لینا پڑا ہے،

فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک اس سے مریضوں اور مسافروں کو رخصت کی اجازت ملتی ہے، خواہ رمضان کے روزے مراد ہوں یا کوئی اور ۔

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین اس کی توجیہ میں حافظ ابن جریرؒ نے متعدد اقوال نقل کیے ہیں

(۱) یہ حکم صرف ابتدائے اسلام میں تھا کہ جو لوگ روزہ رکھ سکتے ہوں ان کا بھی جی چاہے تو روزہ رکھنے کے بجائے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیں، مگر پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا، اس تاویل کو

صحابہ، تابعین اور سلف کی ایک کثیر جماعت نے اختیار کیا ہے، حضرت شاہ عبدالقادر صاحب اور حکیم الامت مولانا تھانوی کا بھی یہی خیال ہے۔

(۲) بعض علمائے تفسیر کہتے ہیں کہ یہ حکم ان بڈھوں (شیخ اور عجوز) کے لیے مخصوص تھا جو روزہ کی قدرت رکھتے تھے، مگر شریعت نے انھیں رخصت دی تھی، مگر مابعد کی آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے یہ صورت ان کے لیے بھی ختم ہو گئی، البتہ ان لوگوں کے لیے اب بھی اجازت ہے، جو سرے سے روزہ رکھنے کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، عکرمہ، سعید بن جبیر، قتادہ اور ایک روایت کے مطابق عبداللہ ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے، فقہائے کوفہ اور امام اعظمؒ بھی شیخ و عجوز کیلیے اسی آیت سے حکم فدیہ ثابت کرتے ہیں، مگر یہ عجیب بات ہے کہ جو آیت منسوخ ہو اس سے کوئی استنباط کیسے کیا جا سکتا ہے، (حدیثوں کا معاملہ اپنی جگہ ہے) اور "وعلی الذین یطیقونہ" کو وعلی الذین لایطیقونہ کے معنی میں لینے کی کیا ضرورت ہے۔

سدی، سعید بن جبیر اور عبداللہ ابن عباس (ایک روایت کے مطابق) سے مروی ہے کہ اس آیت کا کوئی حصہ بھی منسوخ نہیں بلکہ اپنے نزول کے وقت سے ہمیشہ کے لیے ایک ثابت شدہ حکم ہے، اور اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ

جو لوگ نوجوانی، تندرستی اور توانائی کی حالت میں روزہ رکھ سکتے ہوں وہ جب بیماری اور بڑھاپے کی وجہ سے روزہ رکھنے سے معذور ہو جائیں تو انھیں اجازت ہے کہ اس کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو روزہ کی استطاعت کے باوجود فدیہ دے کر روزہ نہ رکھنے کی اجازت تھی،

حافظ ابن جریرؒ نے پہلے عام اور مشہور قول کو اختیار فرمایا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ یہ عاشوراء کے روزوں کا ذکر ہے، اس لیے کوئی دقت ہی نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ جب عاشوراء کے روزے

منسوخ ہوگئے تو یہ حکم بھی لازماً منسوخ ہوگیا۔

ان اقوال کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ترجمۂ قرآن کے حاشیہ پر ایک اور قول نظر سے گذرا جسے یہاں نقل کرنا مناسب ہوگا۔

مترجم گوید کہ شاید معنی ایں آیت چنیں باشد	مترجم کہتا ہے کہ شاید اس آیت کا مفہوم
کہ واجب است بر آنانکہ می توانند داد	اس طور پر ہو کہ ان لوگوں پر جو فدیہ دے سکتے
فدیہ را و آن فدیہ کہ عبارت از طعام یک	ہوں فدیہ دینا واجب ہے اور فدیہ ایک مسکین
درویش است مراد صدقۃ الفطر است	کا کھانا کھلانا ہے اور مراد صدقۃ الفطر ہے
وسنت ازا مقرر کرد بیک صاع یا نیم	جسے سنت نبوی نے ایک یا نصف صاع گیہوں
صاع از گندم، پس آیت محکم باشد نہ منسوخ	مقرر کیا ہے، پس آیت محکم ہے اور منسوخ نہیں ہے

گویا حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک "وعلی الذین یطیقونہ" میں "ہ" کا مرجع صدقۃ الفطر ہے جو انھوں نے روزوں کی مناسبت سے یہ توجیہ اختیار کی ہے۔

فمن تطوع خیرا فهو خیر له کی توجیہ میں بھی علماء کی تین رائیں ہیں۔

(۱) ابن عباسؓ اور اکثر علماء تابعین کا بیان ہے کہ جس نے بخوشی مزید خیرات کیا اور ایک کے بجائے کئی مسکینوں کو کھانا کھلایا تو یہ اور بہتر ہے۔

(۲) ابن شہاب فرماتے ہیں کہ جو شخص بھلائی کرے یعنی فدیہ کے ساتھ روزہ بھی رکھے۔

(۳) مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی مسکین کو اس کی مقدار سے زیادہ دیدے، صاحب بیان القرآن کا بھی یہی خیال ہے، جیسا کہ تحریر فرماتے ہیں:

"اور جو کوئی خوشی سے (زیادہ) خیر (خیرات) کرے (کہ زیادہ فدیہ دیدے) تو یہ اس شخص کے لیے اور بہتر ہے"

پہلا اور تیسرا قول تقریباً یکساں ہے، اسی لیے مجاہد رحمہ اللہ سے دونوں مروی ہے، البتہ ابن شہاب کا قول اس لیے مرجوح معلوم ہوتا ہے کہ بعد کا فقرہ اس کی تائید نہیں کررہا ہے وان تصوموا خیر لکم الخ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ روزہ رکھنا ہی بہتر ہے، اگر روزہ کی فضیلت تم کو معلوم ہو۔

اب اس کے بعد شہر رمضان الذی انزل فیه القرآن کی تعبیر میں لوگوں کا کوئی خاص اختلاف نہیں، اس لیے ان کے اقوال کا استقصا، کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے لیکن اس بارہ میں عام علمائے تفسیر کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوپر روزوں کا جو بیان تھا، ان آیات میں مزید تشریح اور توضیح کی گئی ہے، لیکن راقم کے نزدیک اوپر کی آیتیں عاشورا کے روزوں سے متعلق تھیں، اور اس آیت میں ماہ رمضان کے روزوں کا تذکرہ ہے، اگرچہ اس آیت کا زمانۂ نزول ان آیتوں کے زمانۂ نزول کے بہت بعد کا ہے۔ صرف مناسبت کی وجہ سے یہاں رکھ دیا گیا ہے۔

اس طرح کی بہت سی مثالیں قرآن مجید میں ملتی ہیں، مثلاً سورۂ مجادلہ میں فرمایا ہے۔

یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم	مسلمانو! جب تم رسول سے سرگوشی کرو
الرسول فقدموا بین یدی	تو اپنی سرگوشی سے پہلے صدقہ کردو، یہ تمھارے
نجوٰکم صدقة ذالک خیر	لیے زیادہ بہتر اور پاکیزہ ہے.........
لکم واطهر........ ءاشفقتم	کیا تم اپنے نجوی سے پہلے صدقہ کرنے
ان تقدموا بین یدی نجوٰکم	سے ڈر گئے،
صدقات	

دیکھیے، یہاں نجوی سے پہلے صدقہ کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ منافقین محض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پریشان کرنے کے لیے بار بار آپ کے پاس آتے تھے، مگر بعد میں یہ سختی ختم کردی گئی لیکن

مناسبت کی وجہ سے ناسخ کو منسوخ کے ساتھ رکھ دیا گیا،

اب مجھے اپنے اس خیال کی تائید میں کہ سابقہ آیتیں عاشورہ کے روزوں سے متعلق ہیں، جو منسوخ ہوگئیں، اور یہ آیتیں رمضان کے روزہ سے متعلق ہیں، سابقہ آیات کے منسوخ ہونے کے دلائل بیان کرنا ہیں،

(۱) یہ تو معلوم ہے کہ قرآن مجید تدریجاً نازل ہوا ہے، سورہ بنی اسرائیل میں اللہ تعالے نے فرمایا:

وقرآنا فرقناہ لتقرأہ علی الناس	اور قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا نازل کیا تاکہ
علی مکث ونزلناہ تنزیلا	تم لوگوں کے سامنے اسے ٹھیر کر پڑھو! اور
	ہم نے اسے یکبارگی نہیں نازل کیا،

اس تدریج کی یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ لوگوں میں احکام الٰہی کی تعمیل کا قوی جذبہ پیدا ہو اور وہ تحمل احکام کے لیے اپنے کو مضبوط بنا سکیں اور مسلمانوں کے کمزور افراد اچھی طرح اپنی تربیت کرلیں، اسی لیے کہ صحابۂ کرام ؓ بھی احکام الٰہی کو سیکھنے سکھانے میں تدریج کا خیال رکھتے تھے، حضرت عبد اللہ ابن مسعود فرماتے ہیں:

کان الرجل منا اذا تعلم عشر	ہم (صحابہ) میں سے جب کوئی دس آیتیں
آیات لم یجاوزھن حتی یعلم	سیکھ لیتا تو جب تک ان کے علم وعمل میں پختہ
معانیھن والعمل بھن	نہ ہو لیتا آگے نہ بڑھتا

حضرت عبد اللہ ابن مسعود لوگوں کو ہفتہ میں صرف ایک بار پند و موعظت کیا کرتے تھے تاکہ لوگ اکتا نہ جائیں

عن شفیق قال کان عبد اللہ	شفیق سے روایت ہے کہ عبد اللہ ابن مسعود

ابن مسعود یذکر الناس فی کل	لوگوں کو ہر پنجشنبہ کو نصیحت کرتے تھے، ایک
خمیس فقال لہ رجل یا ابا	شخص نے ان سے کہا کہ ابو عبد الرحمٰن میری خواہش
عبد الرحمٰن لوددت انک	ہے کہ آپ روزانہ نصیحت کریں تو انھوں نے فرمایا
ذکرتنا فی کل یوم قال اما انہ	کہ میں اس سے اسلیے باز رہتا ہوں کہ تمھیں
یمنعنی من ذلک انی اکرہ ان	اکتا نہ ڈالوں اور میں تمھیں ویسے ہی ناغہ کر کے
املکم وانی اتخولکم بالموعظۃ	نصیحت کرتا ہوں جیسے رسول اللہ صلی اللہ
کما کان رسول اللہ یتخولنا بھا	علیہ وسلم ہمیں ناغہ کر کے نصیحت کرتے تھے
مخافۃ السامۃ علینا	تاکہ ہم بیزار نہ ہو جائیں،

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اگر پورا قرآن ایک ہی مرتبہ نازل ہوا ہوتا تو ہم کبھی اس پر عمل کرنے کے لیے آمادہ تم ہو سکتے، ٹھیک یہی تدریج جو قرآن مجید کے نزول میں ہے، احکام شرائع اور قوانین کے اندر بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یکبارگی کسی چیز کو عائد کرنے سے اس کا تحمل دشوار ہو جاتا ہے، اسی لیے شراب کو آہستہ آہستہ حرام قرار دیا گیا، بے پردگی کو دھیرے دھیرے ختم کیا گیا، اس لیے روزہ میں بھی تدریج ملحوظ رکھی گئی کہ پہلے تو اہل کتاب کے دستور کے مطابق صرف چند دنوں (ایاماً معدودات) کے روزے فرض کیے گئے اور ان میں بھی اتنی رعایت کی گئی تھی کہ لوگ اگر چاہیں تو روزوں کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیں اور اس فدیہ کی مصلحت یہ تھی کہ غریب مسلمانوں کی مالی اعانت ہو جائے، کیونکہ اس وقت مسلمان غربت کی حالت میں تھے، مہاجرین کے پاس ابتدا میں کوئی ساز وسامان نہ تھا، اصحاب صفہ علم دین کو سیکھنے کی وجہ سے اپنی معاش کا کوئی بندوبست نہیں کر سکتے تھے، اسی لیے روزہ اور فدیہ کے درمیان تخییر رکھی گئی، تاکہ جو لوگ روزہ نہ رکھیں اس سے غریب مہاجرین کی امداد کی ایک شکل نکل آئی تھی، اور روزہ رکھنے کا حکم آہستہ آہستہ دیا گیا

کہ جب ان میں استعداد پیدا ہوگئی تو

اور جب اس کی استعداد مسلمانوں میں پیدا ہوگئی تو پورے رمضان کے روزے فرض کردیے گئے،

اس کے علاوہ جہاد کا حکم بھی دیا جانے والا تھا، اس کے لیے مسلمانوں کے اندر صبر اور ضبط نفس پیدا کرنا ضروری تھا اور روزہ ضبط نفس کی سب سے بڑی تعلیم ہے،

نزول احکام کے تدریجی طریقوں پر اگر غور کیا جائے تو ہماری دلیل بالکل واضح ہو جائیگی اور یہ معلوم ہوگا کہ روزوں کے اندر بھی خدا نے یہی تدریج ملحوظ رکھی تھی، اس لیے یہ آیت منسوخ ہے

(۲) دوسری دلیل جو ہماری رائے کے خلاف ہوسکتی ہے وہ لفظ "کما" ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "کما" کا استعمال کلام عرب میں کئی طریقوں پر ہوتا ہے، مگر اس وقت اس کی تفصیل میں پڑنے کی ضرورت نہیں، یہ معلوم ہے کہ "کما" کا استعمال تشبیہ کے لیے زیادہ ہوتا ہے، اور اس آیت میں بھی تشبیہ کے لیے استعمال ہوا ہے، مگر تشبیہ کی تعبیر کئی طریقوں سے کیجاتی ہے، جب ادنی مماثلت اور مشابہت کا اظہار مقصود ہوتا ہے، تو کاف لاتے ہیں، مثلاً رأیت زیداً کالاسد، اور اگر کامل مشابہت مقصود ہوتی ہے تو کاف حذف کردیتے ہیں، جیسے رأیت زیداً اسداً تشبیہ کی اس قسم کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں، اور اگر کلام میں زیادہ زور پیدا کرنا ہوتا ہے تو حرف تشبیہ اور مشبہ دونوں کو حذف کردیا جاتا ہے، جیسے رأیت اسداً، مگر یہ تشبیہ استعارہ سمجھی جاتی ہے

یہی حال کما کا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اس سے ادنی مماثلت مقصود ہوتی ہے، مثلاً

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس (بقرہ)

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت میں اس شخص کی طرح اٹھیں گے جسے شیطان نے چھو کر مخبوط بنا دیا ہو

فانکم ترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر

تم لوگ قیامت کے دن اپنے رب کو چودھویں کے چاند کی طرح دیکھو گے،

امرؤ القیس کہتا ہے

الا یحضرون لدی بابہ کما یحضر من اذنما (؟) سنھل

کیا یہ لوگ اسکے (دینے والے کے) دروازے پر ویسے ہی نہ حاضر ہوں گے جس طرح جود و بخشش کیلیے حاضر ہوتے تھے، مثلاً

اور بعض جگہوں میں "کما" کے ذریعہ بھی کامل مناسبت اور مشابہت کا اظہار کیا جاتا ہے،

واذا قیل لھم آمنوا کما آمن الناس

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ دوسرے لوگوں کی طرح ایمان تم بھی لاؤ

قالوا انؤمن کما آمن السفھاء

جیسے لوگوں کا ایمان ہے تو کہتے ہیں کہ کیا ہم بھی بیوقوفوں

یہ ظاہر ہے کہ اس آیۃ میں منافقین کو صحابۂ کرام کا سا ایمان لانے کی دعوت دیجا رہی ہے،

سورۂ نساء میں فرمایا:

ودوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء

(کفار) چاہتے ہیں کہ تم بھی ان ہی کی طرح کفر میں مبتلا ہو جاؤ پس تم برابر ہو جاؤ

"فتکونون سواء" کا لفظ خود بتاتا ہے کہ کفار ٹھیک اپنے ہی طرح کے کفر میں مسلمانوں کو بھی مبتلا دیکھنا چاہتے تھے،

اسی سورہ میں ایک اور جگہ فرمایا

ان تکونوا تألمون فانھم یألمون کما تألمون وترجون من اللہ مالا یرجون

اگر تم کو تکلیف پہنچتی ہے تو وہ بھی ویسی ہی تکلیف اٹھا رہے ہیں جو تم اٹھا رہے ہو اور تمہیں اللہ سے جو امیدیں ہیں وہ انھیں نہیں ہے،

یہی طریقہ مثل کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ کہیں کہیں اس کے ذریعہ مشابہت مقصود ہوتی ہے، مثلاً

فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اھتدوا

اگر وہ بھی ایسا ہی ایمان لائیں جیسا تم ایمان لائے ہو تو وہ ہدایت یافتہ ہیں۔

ایک اور جگہ پر فرمایا

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم — اگر کوئی تم پر عدوان کرے تو تم بھی اس پر ویسا ہی عدوان کرو جیسا اس نے کیا ہے،

ایک حماسی شاعر بھی کہتا ہے

فانی مثل ما تجدین وجدی — ولکنی اسرّ و تعلنینا

بلاشبہ میرا اور تمھارا غم یکساں ہی ہے، البتہ میں اپنے غم کو مخفی رکھتا ہوں اور تم اس کا اظہار کرتی ہو،

ان مثالوں سے 'کما' کے استعمال کے طریقے پوری طرح واضح ہو جاتے ہیں، لیکن ان کو وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو کلام کی نزاکتوں کو بھی پوری طرح سمجھتے ہوں، اسی لیے بعض لوگوں نے 'کما' کا یہی مفہوم لیا ہے، ہر چند کہ ان کے نزدیک اس سے رمضان کے روزے مراد ہیں،

مجاہدؒ فرماتے ہیں:

کتب اللہ صوم رمضان علی کل امۃ — اللہ تعالیٰ نے رمضان کے روزے ہر امت پر فرض کیے تھے،

اور اگر 'کما' کے اس لطیف فرق کو نظر انداز بھی کر دیا جائے جب بھی ہمارے مفہوم میں کوئی خاص قباحت نہیں واقع ہوگی،

(۳) "ایاما معدودات" کا بھی کوئی واضح مطلب نہیں ہو سکتا، اگر ان آیتوں کو منسوخ نہ مانا جائے کیونکہ معدودہ کا لفظ بہر حال اظہار تقلیل ہی کے لیے آتا ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ ایک ماہ کی مدت وہ بھی بھوک، پیاس کے عالم میں کوئی قلیل مدت نہیں کہی جا سکتی، اس لیے ایاما معدودات سے شہر رمضان کو مراد لینا قرین قیاس نہیں ہے، باقی شعرا جو یہ کہتے ہیں کہ

و ایاما معدودۃ واللیالیا — ہماری زندگی کے لیل و نہار تو بس چند دن ہیں

تو آخرت کی حیات سرمدی کے مقابلہ میں دنیا کی بے ثبات زندگی بہر حال قلیل ہی، قرآن پاک میں ہے:

لا یلبثون الا عشیۃ او ضحاھا

ابو العلاء معری نے بھی اسی لیے کہا ہے کہ

ثلاثۃ ایام ھی الدھر کلہ — وما ھن الا الامس و الیوم و الغد

جو لوگ اس سے "ایام بیض" کے روزے مراد لیتے ہیں وہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ توراۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود ہر مہینہ میں تین دن کے جو روزے رکھتے تھے، ان کی حیثیت فرض روزوں کی تھی، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان دنوں کا روزہ نفلی سمجھ کر رکھتے تھے، اس وجہ سے عاشوراء کے روزہ دن کو مراد لینا بھی انسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہود ان دنوں کا روزہ فرض سمجھ کر رکھتے تھے، کہ بنی اسرائیل کو ان ہی دنوں میں آزادی ملی تھی، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان دنوں کا روزہ فرض ہی سمجھ کر رکھتے تھے، اسی لیے قرآن میں بھی "کتب" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے

(۴) "شھر رمضان الذی" صریح طور پر کہہ رہا ہے کہ سابقہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اور اب مسلمانوں کو پورے ماہ کے روزے کا حکم دیا جا رہا ہے، لیکن اگر اس آیت میں بھی شہر رمضان ہی کے روزوں کا ذکر تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شہر کا لفظ وہاں کیوں نہیں لایا گیا، اور اس تکرار کی کیا ضرورت تھی، اور تکرار بلا ضرورت کلام کے لیے عیب ہے، جس سے کلام الٰہی پاک ہے

اب ایک دوسرے پہلو سے غور کیجیے کہ یہاں ایک خاص اہتمام اور تمہید کے ساتھ بات کہی جا رہی ہے، کہ رمضان کے مہینہ میں روزہ اس لیے فرض ہوا کہ اس بابرکت مہینہ میں قرآن نازل ہوا تھا، اس لیے اگر گذشتہ آیتوں میں بھی رمضان ہی کے روزے مراد تھے، تو پھر اس اہتمام اور تمہید کو وہیں بیان ہونا چاہیے تھا، مولانا حمید الدین فراہیؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

قال الفراھی عفا اللہ عنہ الآیۃ عندی ...... میرے نزدیک آیت منسوخ ہے

منسوخة وذلك ان الله تعالى فرض صوم عاشوراً كما كان فى التوراة فلما حوّل القبلة وجعل فرقاناً بين المسلمين واليهود وهدى الله المومنين الى الصراط المستقيم حوّل زمان الصوم من عاشوراً الى شهر رمضان

اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے عاشورا کے روزے کو توراۃ کے مطابق فرض کیا تھا، مگر جب قبلہ بدل دیا اور مسلمان اور یہود کے درمیان امتیاز پیدا کر دیا اور مسلمانوں کو صراط مستقیم کی نشاندہی کر دی تو زمانۂ صوم کو عاشورا سے منتقل کرکے رمضان کے مہینہ میں کر دیا،

(۵) "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" کو لوگوں نے صرف وعلى الذين يطيقونه کا ناسخ مانا ہے مگر میرے نزدیک یہ گذشتہ آیت کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل ہے، اس لیے کہ وہاں مہینہ کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، بلکہ لوگوں کو اچھی طرح معلوم تھا کہ یہود عاشورا کے چند دنوں کے روزے رکھتے ہیں اسلیے وہاں کوئی توضیح نہیں کی گئی، اور یہاں آکر ایک ماہ کا جب سوال پیدا ہوا تو یہ توضیح کی گئی تاکہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ رمضان کے روزے بھی بس چند دنوں کے ہیں،

(۶) فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر کی تکرار بھی گذشتہ آیت کے منسوخ ہونے کی ایک نہایت واضح اور قوی دلیل ہے، اس لیے کہ جس طرح عاشورا کے روزوں میں مریضوں اور مسافرین کے لیے رعایت تھی، ویسے ہی رمضان کے روزوں میں بھی ہے، اگر یہ فقرہ یہاں نہ دہرایا جاتا تو ممکن ہے یہ شبہہ ہو جاتا کہ جس طرح عاشورا کے روزوں میں فدیہ کی جو تخییر تھی وہ ختم کر دی گئی ہے، اسی طرح مریضوں اور مسافروں کی رخصت بھی ختم ہو گئی، اسی شبہہ کے ازالت کے لیے اس فقرہ کو دہرایا گیا ہے، لیکن اگر سابقہ آیت منسوخ نہیں ہے تو پھر وہی تکرار بلا ضرورت لازم آئے گی، جس سے خدا کا کلام یقیناً بری ہے۔

(باقی)

دلی اور لکھنو کی شاعری

اور

ایک کا دوسرے پر اثر

از جناب مولانا عبدالسلام صاحب ندوی

(۳)

اوپر گذر چکا ہے کہ متوسطین کے پہلے دور میں دلی نے لکھنو کے شاعرانہ اقتدار کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا تھا، اور شیخ ابراہیم ذوق، شاہ نصیر اور ایک حد تک مومن بھی ناسخ کے پیرو ہو کر ان ہی کے رنگ میں کہنے لگے تھے، لیکن شعرائے دلی نے اس دور میں خواجہ آتش کے طرز کلام کی مطلق تقلید نہیں کی، اس لیے اس رنگ نے آتش اور تلامذۂ آتش کے محدود دائرے سے باہر قدم نہیں نکالا، لیکن متوسطین کے دوسرے دور میں ناسخ کے اقتدار کا بالکل خاتمہ ہو گیا اور اب دلی میں آتش اور تلامذۂ آتش کے طرز کلام کی تقلید کی جانے لگی، کیونکہ جس طرح ناسخ نے اپنے دور میں مختلف قسم کی اصلاحیں کر کے دلی پر اپنا اثر قائم کر لیا تھا، بعینہ اسی طرح اس دوسرے دور میں تلامذۂ آتش نے بہت سی اصلاحیں کر کے دلی پر اپنا اثر قائم کر لیا۔ مثلاً انھوں نے

(۱) عربی اور فارسی زبان کے الفاظ کو بہت کم کر دیا جس سے اردو زبان بالکل خالص اور بے میل ہو گئی،

(۲) فارسی زبان کی ترکیبوں کو بھی بہت کم استعمال کیا، اور اس کا مقصد بھی اردو زبان کو فارسی زبان کے اثر سے آزاد کرانا تھا۔

(۳) اردو زبان میں ہندی الفاظ مصطلحہ و مستعملہ فصحا کو داخل کیا، یعنی سودا اور میر کے زمانے میں بھاکا کے جو ثقیل الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، ان کو تو چھوڑ دیا، لیکن اسی کے ساتھ ہندی کے فصیح الفاظ کو استعمال کر کے اردو کی ہندوستانی حیثیت کو قائم رکھا

(۴) محاورات اور اصطلاحات کو اصول فصاحت سے جانچ کر استعمال کیا، جس سے ان کو ادابندی اور معاملہ بندی کا موقع ملا،

(۵) خال و خط اور گل و بلبل اور سرو و قمری وغیرہ کا ذکر کم کیا، یعنی خارجی مضامین سے اجتناب کیا، اور ایرانی اثر سے اردو شاعری کو آزادی دلائی،

(۶) استعارہ اور مبالغہ سے بہت کم کام لیا، یعنی اردو شاعری میں سادگی پیدا کی چنانچہ رند کہتے ہیں:

بہتر جو استعارہ و اغراق سے نہیں　　پھر کیوں پسند خلق مری سادہ گوئی ہے

(۷) لفظ غزل کے حقیقی معنی کا خیال رکھا، یعنی غزل میں تغزل کا رنگ پیدا کیا، اور صرف عاشقانہ رنگ کے شعر لکھے، چنانچہ میر وزیر علی صبا فرماتے ہیں

مضمون پیچدار ہیں مکروہ اے صبا　　اشعار ہر زمین میں ہیں عاشقانہ فرض

(۸) وقوعی خیالات یعنی معاملہ بندی پر زور دیا،

(۹) اگرچہ رعایت لفظی سے جو اس دور میں لکھنؤ کی ایک عام خصوصیت قرار پا گئی تھی، کلیۃً یہ لوگ بھی محفوظ نہ رہ سکے، تاہم آتش کے بعض شاگردوں کو محسوس ہوا کہ وہ ایک بے حقیقت چیز ہے، جس کی تلاش میں وقت ضائع کرنا نہیں چاہیے، چنانچہ میر وزیر علی صبا کہتے ہیں،

اے صبا آپ رعایت نہ کریں لفظوں کی　　زرگل پا لیا گلچیں نے تو کیا مال ہوا

یہی وجہ ہے کہ صبا کے کلام میں یہ صنعت بہت کم پائی جاتی ہے، اور جہاں پائی جاتی ہے وہاں اس کا استعمال نہایت بے تکلفی کے ساتھ کیا گیا ہے، چنانچہ تذکرہ جلوۂ خضر میں لکھا ہے کہ صنعت ایہام کو ناسخ کے شاگردوں میں وزیر نے اور آتش کے شاگردوں میں صبا اور نسیم نے حسن کے ساتھ برتا ہے، ان اصلاحات میں کم و بیش آتش کے تمام تلامذہ شریک تھے، بلکہ ان میں تھوڑا بہت حصہ ناسخ کے شاگردوں کا بھی تھا، لیکن ان سب سے الگ ہو کر،

(۱۰) آغا حجو شرف (شاگرد آتش) نے اردو شاعری میں ایک خاص اصلاح یہ کی کہ فارسی شاعری کے ان تمام متداول الفاظ کو متروک قرار دیا، جنھوں نے اردو شاعری کو رندی، ہوسناکی بلکہ الحاد اور بیدینی تک کا مجموعہ بنا دیا تھا، مثلاً انھوں نے بت، صنم، کلیسا، بتخانہ، برہمن، ناقوس زنار، زاہد، واعظ، ناصح، شیخ، پیر مغاں، مغبچہ، ساقی، رند، جام، ساغر، شیشہ، قلقل، شراب اور صہبا وغیرہ جیسے الفاظ کو یک لخت چھوڑ دیا، اگرچہ بظاہر یہ ایک لفظی اصلاح تھی، لیکن اس کا اثر معانی شعر پر بھی پڑا، اور ان کا کلام ان تمام مضامین سے پاک ہو گیا، جو شریعت، تہذیب اور اخلاق و انسانیت کے یکسر مخالف تھے،

ان اصلاحات کے بعد اگرچہ تلامذہ ناسخ کا رنگ کلام بھی ناسخ کے رنگ کلام سے مختلف ہو گیا، لیکن آتش کے منتخب حصۂ کلام کا جو انداز تھا، وہ اور بھی نمایاں ہو گیا، اور ان کے ہر شاگرد کے کلام میں اس کے بکثرت نمونے نظر آنے لگے، مثلاً

(۱) خواجہ آتش نے فقر و فاقہ، تصوف و اخلاق، آزادی و خودداری، توکل و قناعت اور استغنا و بے نیازی کے جو مضامین باندھے تھے، خواجہ صاحب کے تلامذہ نے بھی اس کا ایک انبار لگا دیا، مثلاً

نہ ہوئے طالب دنیا کبھی مردان خدا
جو ہے مردار سگ و زاغ و زغن کا حق ہے

اور ہی حال زمانے کا نظر آئے گا
آگہی کر تو ذرا فقر و فنا سے پیدا

طاقتِ فقر سے ہم نفس پہ غالب آئے
لشکر اس دشمن شہ زور کا توڑا کیا کیا

خود آئے کچھ غرض ہو اگر بادشاہ کو
اٹھے گا یہ فقیر نہ اپنے مقام سے

کریم جو مجھے دیتا ہے بانٹ کھاتا ہوں
مرے طریق میں تنہا خوری حلال نہیں

غذا ہے سگِ دنیا کی جیفۂ دنیا
مجھے تو تیسرے فاقے بھی یہ حلال نہیں

(۲) خواجہ آتش کی طرح ان کے تلامذہ کا کلام بھی داخلی مضامین یعنی عشق و محبت کے جذبات سے لبریز ہے، مثلاً

جنون میں بھی یہی دھن ہے کوئی ادھر لے جائے
جدھر وہ دشمنِ ہوش و حواس رہتا ہے

یار آزردہ ہو سمجھیں گے یہی اے قاصد
ہم جو پیشانیِ خط پہ بھی شکن دیکھیں گے

نکل کے جاؤں کدھر تیری انجمن کے سوا
چمن کی بو ہوں، بسوں پھر کہاں چمن کے سوا

خود رفتہ ہو کے اسکی محفل کو ڈھونڈھتے ہیں
غربت زدہ مسافر منزل کو ڈھونڈھتے ہیں

تیرے لیے سب اپنے اپنے وطن سے نکلے
پروانے محفلوں سے، بلبل چمن سے نکلے

شاید القول ہمارا ہو دماغِ یعقوب
سیکڑوں کوس سے معشوق کی بو آتی ہو

نہیں ہے اہل ہوس کیلئے حلاوت عشق
نصیب مور و مگس کو شکر نہیں ہوتی

آدم سے باغِ خلد چھٹا ہم سے کوئی یار
وہ ابتدائے رنج ہی یہ انتہائے رنج

بے تکلف اس سے ہو کر کیوں نہ ہوں محظوظ ہم
توڑ کر پرہیز ہوتا ہے بہت بیمار خوش

حیف کی جا ہے ترے کوچے میں ہم غمگیں رہیں
دیر میں ہیں گبر خوش، مسجد میں ہیں دیندار خوش

اگرچہ ان کا کلام بھی خارجی مضامین کی آمیزش سے خالی نہیں ہے، تاہم جہانتک ہو سکا ہے

انھوں نے غزل کے چمن کو ان خس و خاشاک سے پاک کیا ہے، بالخصوص نواب سید محمد خاں رند نے اس عالم میں آکر بالکل میرؔ کی روش اختیار کر لی ہے، چنانچہ وہ خود کہتے ہیں،

تیرا کلام کتنا مشابہ ہے میرؔ سے
عاشق ہیں رندؔ ہم تو اسی بول چال کے

اور مولوی سید امداد امام نے ان کے متعلق کاشف الحقایق میں لکھا ہے کہ وہ برخلاف اپنے ملکی رنگ کے بیشتر شاعری کا داخلی پہلو برتتے ہیں، اس لیے ان کی غزلیں، غزلیت کا مزا دیتی ہیں، اگر ان کے کلام میں خستگی، برشتگی، سوز و گداز، نشتریت، درد، متانت و جلالت وغیرہ کے مواد حسب مراد ہوتے تو ان کو درد اور غالب کے ساتھ ہمسری حاصل ہوتی،

(۳) رندانہ مضامین کو خواجہ آتش نے جس جوش و ولولہ کے ساتھ ادا کیا تھا، ان کے تلامذہ نے اس سے بھی زیادہ بلند آہنگی کے ساتھ اس غلغلہ کو بلند کیا، مثلاً

وہ مست ہیں ادھر تو دیکھتے نہیں ہیں ایاغ
مغرب سے ہاں نمایاں جب آفتاب ہوگا

جمشید اپنے وقت کا ہوں میں فقیر مست
جام جہاں نما ہے پیالہ سفال کا

اول مے الست ہے آخر مے طہور
کتنا صفا ہے مشرب پیر مغاں تمام

بہار آئے الٰہی چمن ہری ہو جائے
یہ زرد زرد ہر اک شے ہری ہری ہو جائے

فصل گل ہے کو بکو چلا رہے ہیں مے فروش
بادۂ رنگیں پیا دو ساقی کوثر نوش

عیش کر لو نوجوانو ورنہ جاتا ہے شباب
اور ہے دو چار دن مہمان فصل ناؤ نوش

جام اٹھا ساقی! گلفام گھٹائیں آئیں
گرم ہو صحبت مے، سرد ہوائیں آئیں

رندوں کی یہ دعا ہے ایسی بہار آئے
صحرا میں قہقہے ہوں اور چہچہے چمن میں

(۴) خواجہ آتش کے منتخب حصۂ کلام کا ایک نمایاں وصف سلاست زبان تھا، اور انکے تلامذہ نے اس میں اسقدر روانی پیدا کی کہ وہ آب رواں کی ایک موج بن گیا، مثلاً

بزم سے یار نے یہ کہہ کے نکالا ہم کو — اٹھیے، گھر جائیے، دم لے چکے ستائے بہت

وہ گھر میرے آکر محبت سے بولے — کہاں راہ بھولے کدھر جاتے جاتے

سن لیجئے ذرا مرے اشکوں کا ماجرا — ان موتیوں کو بھی کبھی کانوں میں ڈالیے

دھوپ میں مجھکو ذلیل و خوار ہونے دیجئے — آپ اپنا سایۂ دیوار رہنے دیجئے

ٹھہرا گیا ہے لا کے جو منزل میں عشق کی — کیا جانے رہنما تھا کہ رہزن تھا کون تھا

ہم جو کہتے ہیں سراسر ہے غلط — سب بجا ہے آپ جو فرمائیے

رکھو خدمت میں مجھ سے کام تو لو — بات کرتے نہیں سلام تو لو

بات تم نے نہیں کی غیر سے کل — سر پہ اللہ کا کلام تو لو

رند حاضر ہیں شیشہ و ساغر — مے نہ سمجھو اگر حرام تو لو

خواجہ آتش کے تلامذہ کی اس آخری خصوصیت یعنی روانی اور برجستگی نے مومن اور غالب کے تلامذہ کے کلام کو بھی متاثر کیا اور اب اس اثر سے مومن اور غالب کی پیچیدہ گوئی کا خاتمہ ہو گیا اور طرز بیان میں سادگی اور زبان میں روانی پیدا ہو گئی، چنانچہ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کہتے ہیں،

وہ طرز فکر ہم کو خوش آتی ہے شیفتہ — معنی شگفتہ، لفظ خوش انداز صاف ہو

اور اس طرح مومن اور غالب کے تلامذہ بھی آتش کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے، اور وہی آتش اور تلامذہ آتش کی بولی بولنے لگے، مثلاً

کیا تجاہل سے یہ کہتا ہے کہاں رہتے ہو — تیرے کوچے میں ستمگار ترے کوچے میں

کیا پوچھتے ہو لطف کروں تجھ پہ کس قدر — اذن غرور و ناز تمہیں جس قدر ملے

بڑھا ذوقِ اسیری جب انھوں نے — کہا "کہدو کہ یہ اب سے بڑھا ہیں

سو حسرتوں سے پوچھنا میرا کہ جاؤ گے — ان کا وہ ایک ناز سے کہنا کہاں چلے

یہ جو پہلو میں آ کے بیٹھے ہیں — لاکھوں فتنے اٹھائے بیٹھے ہیں

یوں ہی کچھ دل میں آ گئی ہو گی — ورنہ میرے بٹھائے بیٹھے ہیں

نہ چھیڑ دوں تذکرہ وصل عدو کا — اگر سمع مبارک پر گراں ہو

موثر ہے بہت حالی ترا وعظ — کل اس کے سامنے بھی کچھ بیاں ہو

اس برجستہ گوئی نے جو تلامذہ آتش کے اثر سے پیدا ہوئی تھی، ترقی کر کے دلی میں نواب مرزا داغ جیسا برجستہ گو شاعر پیدا کیا، جن کی ذات پر اردو شاعری کے آخری دور میں دلی کو ناز تھا لیکن تصریحات متذکرہ بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ وہ درحقیقت تلامذہ آتش کے ابر کرم کا ترشح ہیں، اور وہی بولی بولتے ہیں جو ان سے پہلے تلامذہ آتش بول گئے تھے، اس بنا پر اس دور میں بھی تلامذہ آتش کی بدولت لکھنو کی شاعری کا بول بالا رہا اور شعرائے دلی نے انکے خرمن فیض کی خوشہ چینی کی، اس کے علاوہ اس دور میں جتنے شاعرانہ تغیرات ہوئے ان سب کو شعرائے لکھنو ہی نے پیدا کیا، مثلاً اصناف شاعری میں اس دور میں سب سے زیادہ ترقی غزل نے کی، لیکن یہ ترقی تلامذہ آتش کی بدولت ہوئی، کیونکہ اس دور میں ناسخ، ذوق اور شاہ نصیر کا رنگ بالکل مردود خلائق ہو گیا، اور آتش کا رنگ زیادہ چمکا جس کو ان کے تلامذہ نے شوخ سے شوخ تر کر دیا، اور شعرائے دلی میں انور اور داغ نے اس کی تقلید کی، لیکن جو لوگ زیادہ متین اور سنجیدہ تھے، ان کو یہ شوخی کسیقدر اپنی شان ثقاہت کے خلاف معلوم ہوئی، اس لیے انھوں نے میر کی روش اختیار کی، چنانچہ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ فرماتے ہیں:

نرالی سب سے ہے اپنی روش اے شیفتہ لیکن — کبھی دل میں ہوائے شیوہ ہائے میر پھرتی ہے

مولانا حالی بھی میر ہی کی تقلید پر فخر کرنے لگے، مثنوی نے بھی اس دور میں نہایت ترقی

کی اور اردو زبان کی مشہور مثنویاں یعنی گلزار نسیم، طلسم الفت، بہار عشق اور زہر عشق وغیرہ اسی دور میں عالم وجود میں آئیں، اور لکھنؤ میں آئیں، مولانا حالی نے اگرچہ ان مثنویوں پر جا بجا اعتراضات کیے ہیں تاہم مجموعی طور پر یہ مثنویاں اردو زبان کا طرۂ امتیاز ہیں، بالخصوص شوق کی مثنویوں کی تو خود مولانا حالی نے بے انتہا تعریف کی ہے،

واسوخت کی ایجاد اگرچہ میر نے کی تھی، لیکن اس دور میں اس کو اور بھی زیادہ ترقی ہوئی، اور یہ ترقی صرف شعرائے لکھنؤ کی بدولت ہوئی، چنانچہ خزینۃ العلوم فی متعلقات المنظوم میں ہے

یہ ڈھنگ فارسی زبان میں وحشی نے اختراع کیا تھا، مگر اردو والوں نے اس کو وہ رونق بخشی کہ بیان نہیں ہو سکتی، مجموعہ واسوخت کی دو جلدیں لکھنؤ میں طبع ہوئی ہیں، اور اس میں امانت وغیرہ کے واسوختوں کو دیکھو کہ کیا کہتے ہیں،

امانت لکھنوی نے اپنے واسوخت میں چند جدتیں ایسی پیدا کیں جو اس زمانے میں نہایت مقبول ہوئیں، مثلاً سب سے بڑی جدت یہ تھی کہ میر ضمیر نے مرثیہ میں جو سراپا ایجاد کیا تھا، پہلے امانت نے پھر اور شاعروں نے اس کو واسوخت میں داخل کیا، اسی بنا پر امانت کے واسوخت نے نہایت حسن قبول حاصل کیا، اور اس کے سامنے اور شعرا کے واسوخت پھیکے پڑ گئے، چنانچہ تذکرۂ مہر جہانتاب میں ہے

این واسوخت کہ حالا شہرت تمام دارد اگر راست پرسی شہرت امانت بدو شدہ از ابتدائے طرز واسوخت این چنین نتوشتہ اند کہ در مراعات النظیر و دیگر صنائع بے نظیر افتادہ و بلطف سخن وحشی ہند شد بے سہیم

امانت لکھنوی نے اردو زبان میں ایک اور نئی صنعت کا اضافہ کیا، ابتدا میں اگرچہ اردو شعرا کے سامنے سنسکرت اور بھاکا شاعری کے نمونے تھے، اور انھوں نے ایک حد تک ان کی

تقلید بھی کی تھی، لیکن اردو شاعری کے ترقی کے اصلی زمانے میں ہمارے شعرانے اردو شاعری کو ان کے اثر سے آزاد کر دیا تھا، اس لیے غالباً سکنتلا ناٹک کے ترجمہ کے سوا قدما کے دور میں کوئی دوسرا ڈراما نہیں لکھا گیا، لیکن واجد علی شاہ کا زمانہ آیا تو ان کے دل میں چند انگریز مصاحبوں کی تحریک سے ڈراما کا شوق پیدا ہوا، اور اسی زمانے میں امانت نے اردو کا پہلا ڈراما اندر سبھا تصنیف کیا، اور تصنیف ہونے کے ساتھ ہی وہ عام طور پر کھیلا جانے لگا، امانت اگرچہ رعایت لفظی کے بادشاہ تھے، مگر اندر سبھا میں ان کو سادہ زبان اور سادہ رنگ اختیار کرنا پڑا، کمال اس ڈراما میں یہ دکھایا کہ فارسی پریوں اور دیوں کو ہندو دیومالا کے مذاق کے سانچے میں ڈھال دیا،

اس مذاق کی اصل ایجاد کا سہرا واجد علی شاہ کے سر ہے، جنھوں نے بادشاہ سے کنھیا جی بنکر گویا ہندوؤں اور مسلمانوں کو بالکل متحد اور ہم آغوش کر دیا، اگر اندر سبھا کو غور سے پڑھا جائے تو نظر آئے گا کہ راجہ اندر ہندوؤں کا ایک بڑا دیوتا ہے، جو مسلمان بادشاہوں کی وضع و لباس میں ایرانی تاج پہنے مغلیہ دربار کے تخت پر بیٹھا ہے، اور ہندو دیومالا کے مذاق کے مطابق پریوں کا ناچ دیکھ رہا ہے ایران کے دیوں نے ہندو راکشسوں کا حلیہ اختیار کر لیا ہے، جو راون کی فوج کے سپاہی بنے ہوئے ہیں، پریاں رہتی تو کوہ قاف میں ہیں اور بولتی اردو زبان ہیں، ہندوستان کے مسلمان سوسائیٹوں کی محبوبہ ہیں، لیکن اردو غزلوں کے ساتھ ہندی گیت بھی گاتی جاتی ہیں،

بہرحال اندر سبھا کے لکھنے سے پہلے واسوخت کی بدولت امانت نے غیر معمولی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کے بعد اندر سبھا نے اس شہرت میں اور بھی چار چاند لگا دیے

چنانچہ تذکرہ مہر جہاں تاب میں ہے:

پس ازاں اندر سبا گفتہ مذاق عاشقانہ و لطف موسیقی در ماۂ دیگر داد
از شہر قتش ہر چہ باقی ماندہ بود بکمال رسید

اب صرف ایک صنف اور رہ گئی، یعنی قصیدہ جس کی حالت مولانا حالی کے الفاظ میں ناگفتہ بہ ہے، اس لیے ناسخ و آتش نے اس مبتذل صنف کو ہاتھ نہیں لگایا، اور ان کے تلامذہ نے بھی ان ہی کی تقلید کی، عمرو بن ربیعہ نے جو عربی کا مشہور غزل گو شاعر تھا، ایک بادشاہ سے کہا تھا کہ مجھکو عورتوں کی مدح سے فرصت نہیں ملتی، کہ آپ کی مدح میں قصیدہ لکھوں، یہی حال ناسخ اور آتش کے تلامذہ کا بھی تھا،

متوسطین کے دوسرے دور کے بعد زمانہ نے لکھنؤ کی شاعری کا ورق بالکل الٹ دیا اور تلامذۂ آتش نے جو خوشنما گلدستہ تیار کیا تھا، اس کی ایک ایک پنکھڑی نذر خزاں ہو گئی، اور آتشکدۂ آتش کی چنگاریوں نے لکھنؤ کی شاعری میں جو زندگی بخش حرارت پیدا کر دی تھی وہ بالکل بجھ گئی، ناسخ کا رنگ اگرچہ آتش کے مقابل میں بالکل پھیکا تھا، تاہم اخلاقی مضامین کی آمیزش، فلسفہ اور علم کلام کے مسائل، عربی اور فارسی کے مغلق الفاظ و اصطلاحات نے اس میں بھی ایک وقار پیدا کر دیا تھا، لیکن جیسا کہ مولف تذکرۂ جلوۂ خضر نے لکھا ہے، یہ باوقار روش ان کے تلامذہ سے نہ نبھ سکی، اور میر امداد علی بحر، مرزا محمد رضا برق اور میر علی اوسط رشک وغیرہ نے ایک ایسا رنگ ایجاد کیا، جو اس قدر شرمناک تھا کہ ہم اس موقع پر بطور نمونہ و مثال کے اس کے چار شعر بھی نقل نہیں کر سکتے، متاخرین شعرائے لکھنؤ مثلاً امیر اور امیر نے بھی یہی روش اختیار کی، اور اب لکھنؤ کی شاعری کا جو رنگ ہو گیا، اس کا اندازہ امیر کے ان

اشعار سے ہوگا،

مرے قتل سے وہ کمر کیوں ہے منکر
خطر کیا ہے بیٹھی ہے کیوں ناف ٹل کر

یقیں ہے کہ پھر جان ہی لیں یہ موذی
جو بیٹھیں کبھی مثل چیچک نکل کر

وہ کرتے ہیں باتیں عجب چکنی چکنی
یہ مطلب کہ چوپٹ ہو کوئی پھسل کر

متاخرین شعرائے لکھنو کی عام روش یہی ہے، البتہ ان میں حکیم سید ضامن علی جلال لکھنوی کی ذات مستثنیٰ ہے، اور ان کی نسبت ایک تذکرے میں لکھا ہے کہ

بیشتر سخن بروش لکھنؤ میگفت الحال بطرز دہلی فکر نماید

اس کے بعد ان کے چند اشعار نقل کیے ہیں جو بالکل دلی کے رنگ میں ہیں، اور وہ اشعار یہ ہیں،

چھپتے نہیں گواہ جو سوز نہاں کے ہیں
چند اشک گرم ہیں کئی چھالے زباں کے ہیں

نقش قدم پکارتے ہیں راہ عشق میں
مٹ جائے جو چلے جسے نام و نشاں کے ہیں

حسرت اس بت کی دل میں آئی ہے
ہم نے اک شے کسی کی پائی ہے

لیکن یہ تعین کرنا سخت مشکل ہے کہ وہ کس زمانے تک لکھنؤ کے رنگ میں کہتے رہے، اور کس زمانے میں انھوں نے یہ روش چھوڑ کر دلی کا رنگ اختیار کیا، ان کے چار مطبوعہ دیوان ہیں جن میں پہلے دیوان میں لکھنوی رنگ کے اشعار جا بجا ملتے ہیں، مثلاً

سبز رنگوں کی محبت میں جو ہوتی تاثیر
کسی عاشق کا بھی طوطی کبھی بولا ہوتا

کوچۂ یار میں میلا جو ہوا چرخ کو بھی
یہی حسرت تھی کہ میں کاش ہنڈولا ہوتا

لیکن اس دیوان میں بھی یہ داغ دھبے کہیں کہیں نظر آتے ہیں، ورنہ زیادہ تر اس میں بھی دہلی کے رنگ میں تغزل کے بہترین اشعار ملتے ہیں، مثلاً

بڑے سامان سے دل جستجو کو اس کی نکلا ہے
چلا ہے لیکے اک مجمع نظر ہائے پریشاں کا

سب یہ داخل ہیں تری بیخبروں میں اے عشق دل ہوا، ہوش ہوا، چشم ہوئی، گوش ہوا

کاش مرجاتے کسی کوچے میں ہم وقتِ نصیب یاد تو کرتا کوئی کہکر کبھی جنت نصیب

یہ شیخ دگر جدھر سجدہ کرتے پھرتے ہیں سر اک طرف ہے قدم بھی ادھر نہیں رکھتا

شعرائے لکھنؤ کا عام رجحان خارجی مضامین یعنی معشوق کے ظاہری اعضا اور اسباب آرائش کی تعریف کی طرف ہے، لیکن جلال زیادہ تر شاعری کا داخلی پہلو برتتے ہیں، یعنی جذبات و واردات سے ان کا کلام لبریز ہوتا ہے، اور غالباً یہ روش انھوں نے میر سے سیکھی ہے، چنانچہ خود کہتے ہیں:

کہنے کو جلال آپ بھی کہتے ہیں وہی طرز لیکن سخنِ میر تقی میر کی کیا بات

البتہ اس دیوان میں زبان کا لطف بہت زیادہ نہیں پایا جاتا، لطفِ زبان کی طرف انھوں نے اپنے دوسرے دیوان میں زیادہ توجہ کی ہے، اور اس تغیر کی نسبت یہ بدگمانی کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے ریاست رامپور میں جہاں شعرائے لکھنؤ و شعرائے دلی کی شاعری میں باہم اختلاط ہوا ہے، داغ کے شاعرانہ اقتدار کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے، اور ان ہی کی سی بولی بولنے لگے ہیں، لیکن بایں ہمہ انھوں نے لکھنؤ کی آن بھی قائم رکھی ہے، اور ایک ایسی نرم اور خاکسارانہ زبان اختیار کی ہے، جو داغ کی زبان سے مختلف اور تلامذۂ آتش کی زبان سے قریب تر ہے۔

داغ اور تلامذۂ آتش یا داغ اور جلال کی زبان میں جو فرق ہے، اس کے سمجھنے کیلیے اس موقع پر اس ادبی نکتہ کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ زبان معانی کی تابع ہوتی ہے، اور جس قسم کے خیالات دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے اظہار کے لیے اسی قسم کے الفاظ ڈھونڈھ لیتے ہیں، اس اصول کے مطابق تلامذۂ آتش یا جلال کا کارنامہ صرف یہی نہیں ہے کہ انھوں نے

زبان میں سلاست اور روانی پیدا کی ہے، بلکہ ان کا اصلی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے غزل کو غزل کے مخصوص مضامین یعنی عجز و نیاز، خاکساری و فروتنی اور حسرت و شوق وغیرہ سے آشنا کیا ہے، اس لیے ان مضامین نے خود بخود اس قسم کے الفاظ تلاش کر لیے ہیں، جن سے خاکساری اور حسرت ٹپکتی ہے مثلاً آغا حجو شرف کہتے ہیں

کیا ہنستے ہو تم کو مری فریاد سے کیا کام آباد رہو تم تمھیں ناشاد سے کیا کام

دم بھر میں تری بزم سے اٹھ جائینگے مر کے فانی ہیں ہمیں اس ابد آباد سے کیا کام

اے ہمنفسو خوش ہو رہائی ہو مبارک کیوں کڑھتے ہو تم کو مری میعاد سے کیا کام

اے جانِ جہاں میت عاشق کو نہ پوچھو آزاد کیا جس کو اس آزاد سے کیا کام

جلال بھی جب صفائی کے کوچے میں آئے ہیں تو انھوں نے اپنے گھر کی اسی زبان کو اختیار کیا ہے، مثلاً

کیا کیا وفائیں کی ہیں ذرا یاد کیجئے کچھ سوچ کر غلام کو آزاد کیجئے

بالفرض دے بھی مژدہ اگر کوئی وصل کا دل لائیے کہاں سے جسے شاد کیجئے

ایسا مجھے ستائے عبرت فلک کو ہو ظالم پناہ مانگے وہ بیداد کیجئے

بیزار پا کے مجھکو یہ کہتا ہے دل جلال ایسے ہی ہم برے ہیں تو آزاد کیجئے

اس بنا پر لطفِ زبان کے ساتھ ان کی غزلوں سے تغزل کا لطف بھی حاصل ہوتا ہے، اگرچہ نواب مرزا داغ کے کلام میں بھی تغزل کے بہترین اشعار موجود ہیں، لیکن جب وہ صفائی کے کوچے میں آتے ہیں تو ان کا معشوق ایک خالص بازاری معشوق ہو جاتا ہے، اور وہ اس سے طنز و تشنیع کے ایسے عامیانہ لہجے میں گفتگو کرتے ہیں جو عام پسند تو ضرور ہوتا ہے لیکن اس میں عاشقانہ وارفتگی بالکل نہیں پائی جاتی اور وہ حدودِ تغزل سے بالکل باہر نکل جاتا ہے، مثلاً

بگڑے ہوئے مزاج کو پہچان جایئے / سیدھی طرح نہ مانیے گا مان جایئے

تم کو ہے وصل غیر سے انکار / اور اگر ہم نے آکے دیکھ لیا

جاؤ بھی ہم سے کیا کروگے وفا / بارہا آزما کے دیکھ لیا

ناروا کہیے ناسزا کہیے / کہیے کہیے مجھے برا کہیے

سوال وصل پر وہ چھین لینگے / جو نقدی کیسۂ سائل میں ہوگی

مرے ان کے بھری محفل میں ہوگی / زباں پر آئے گی جو دل میں ہوگی

اس بنا پر اگر اصول تغزل کو پیش نظر رکھکر داغ اور جلال کے کلام کا موازنہ کیا جائے تو جلال کو داغ پر ترجیح حاصل ہوگی، لیکن افسوس ہے کہ داغ کی عامیانہ شہرت خود اہل لکھنو کو بھی اپنا یہ تفوق محسوس نہیں ہونے دیتی۔

لطف زبان کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ تلامذۂ آتش نے ناسخ کے خشک اور مکروہ الفاظ کے جواب میں شگفتہ اور ہنستے ہوئے الفاظ کا ایک ایسا چمن زار کھلا دیا تھا جس کی نظیر متاخرین کے دور میں صرف جلال کے دوسرے دیوان میں پائی جاتی ہے، مثلاً

دست بیعت کی میکدے میں جبدن / پیر مغاں کا عالم، عالم مرید ہوگا

لایا نہ ہو جواب خط شوق مرغ دل / کچھ آسماں پہ مثل کبوتر چمک گیا

جب حد سے بیاں گذری ہے تردامنی اپنی / دریا تری رحمت کے بھی لہرائے ہیں کیا کیا

دوڑا وہ طفل حسین دوڑ اگر طالب ہو / دل وہ جاتا ہے چمکتا ہوا جگنو کی طرح

افشاں کسی کی چھٹکے گری زلف خواب سے / گھر میں ہمارے وصل کی شب ہن برس گیا

وہ دیکھو ابر نے رخ کئے میخانہ کیا رند / برستا شور کرتا جھومتا مستانہ آتا ہے

فرق تجھ میں تری تصویر میں اتنا دیکھا / جو ہنسی آنکھ میں اس کی ہے پائی نہ گئی

جوش وطرب، غیظ وغضب، خاکساری وفروتنی، عجز والحاح، اقرار وانکار اور ضد واصرار کا ایک خاص لہجہ ہے، اور جب شعر کے الفاظ اور اسلوب بیان سے اس لہجہ کا اظہار ہوتا ہے تو شاعرانہ اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ "اس شعر کا تیور نہایت اچھا ہے" یہ انداز بیان بھی لطف زبان ہی کے سلسلہ میں داخل ہے، اور جلال کے کلام میں خاص طور پر یہ لب ولہجہ پایا جاتا ہے جسکو انھوں نے تلامذۂ آتش سے سیکھا ہے، مثلاً

فصل گل حضرت دل آئی جو گھبرائیں گے آپ / پھاڑتا ہوں میں گریباں کو جو ہاں سمجھا

میں اک جھلک سے ہونگا نہ غش وہ کلیم تھو / میں اک شرر سے خاک نہ ہونگا وہ طور تھا

رعایت لفظی بھی لکھنو کے شاعرانہ رنگ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، جو اس زمانے میں نہایت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے، اور آتش کے بعض تلامذہ بھی اس کو بنظر استحسان نہیں دیکھتے تھے، اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے اس سے احتراز کرتے تھے، یا کم از کم اس میں لطافت اور نفاست پیدا کر دیتے تھے، جلال نے بھی تلامذۂ آتش کا یہی انداز اختیار کیا ہے، اور رعایت لفظی کا استعمال اس خوبی اور برجستگی سے کیا ہے کہ اگر غور وفکر سے کام نہ لیا جائے تو رعایت لفظی کا احساس بھی نہیں ہونے پاتا، مثلاً

راحت نہ پائیں زیر لحد بھی شہید ناز / اس فکر میں ہے یار کی ٹھوکر لگی ہوئی

"فکر میں لگنا" ایک محاورہ ہے، لیکن لگنے کو ٹھوکر سے بھی مناسبت ہے، کیونکہ "ٹھوکر لگنا" بھی ایک محاورہ ہے،

پر بھی ہو جائینگے مرغان قفس کے پیدا / نظر پرورش افزائی صیاد رہے

پر اور پرورش افزائی میں نہایت مخفی مناسبت ہے،

بتوں سے دل مکدر ہو گیا اپنا دم آخر / لگا دامن میں مرتے وقت یہ دھبا قیامت کا

کدر اور دھبا میں ایک لطیف مناسبت ہے،

بیڑیاں دیکھ کے ڈھارس مجھے دیتا ہے جنوں
دل نہ بھاری ہو کہ زیور ہے یہ سودائی کا

"دل بھاری ہونا" محاورہ ہے، لیکن بھاری کو بیڑیوں کے ساتھ بھی مناسبت ہے

رعایت لفظی کے ساتھ وہ اور ایک صنعت کا استعمال بھی نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں

جس کو عربی زبان میں طباق کہتے ہیں، اس صنعت میں الفاظ میں تناسب کے بجائے تضاد

ہوتا ہے، لیکن فلسفیانہ حیثیت سے تضاد بھی ایک قسم کا تناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ کالی

چیز کو دیکھکر سفید چیز کا تخیل پیدا ہو جاتا ہے، لیکن یہ صنعت انھوں نے تلامذۂ آتش سے

نہیں بلکہ میر سے لی ہے، اور اس کو ہر دور کے کلام میں استعمال کیا ہے، مثلاً

لاکھ اٹھاتا کوئی اس در سے نہ اٹھنے دیتا
تو ہی اے ضعف مرا قوت بازو ہوتا

جسقدر شکر خدا آج کروں تھوڑا ہے
کہ مرا شکوہ کوئی یار کے لب پر آیا

ان اشعار میں ضعف اور قوت، شکر اور شکوہ متضاد الفاظ ہیں،

الفاظ سے گذر کر انھوں نے نفس معانی میں بھی اس صنعت کا لحاظ رکھا ہے، مثلاً

کہتے ہیں نہ لیں گے دل کسی کا
پہلو یہ نیا ہے دلبری کا

کیا تم سے کہیں کہ مر کے تمیز
کیا لطف ملا ہے زندگی کا

مرنے والے مجھے کہکر وہ جلا لیتے ہیں
کوسنا ان کا مرے حق میں دعا ہوتا ہے

آتش اور تلامذۂ آتش کے کلام میں فقیرانہ اور آزادانہ شان پائی جاتی ہے، جلال

کے دوسرے دیوان میں بھی اس کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، مثلاً

نہ اپنے بے سر و ساماں کے گھر کا پوچھ پتا
جہاں پہ تن گئی کملی فقیر خانہ ہوا

قصر تعمیر کیے خاک نہ سمجھا منعم
عاقبت ہی نہ بنائی تو بنایا پھر کیا

بستر فقر ہے مسند سی سوا مجھکو جلال
اپنے اللہ پہ ہر وقت ہے تکیا میرا

زال دنیا سے جو ہیں طالب زر مرد نہیں
مال عورت کا نہ لیتے جو حمیت ہوتی

جلال کا اصلی زور طبع صرف ان ہی دونوں دیوانوں پر صرف ہوا ہے، اس لیے جو زور

اور بلندی ان دونوں دیوانوں میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے تیسرے اور چوتھے دیوان

میں، جن کو انھوں نے رام پور سے نکل کر اپنی پیری و علالت کے زمانے میں منصور نگر کے

ویران کدے میں مرتب کیا ہے، نہیں پائی جاتی، تاہم زبان میں لوچ اور لچک بہت زیادہ

پیدا ہو گئی ہے، اور واردات اور جذبات کو انھوں نے نہایت نرم و رقیق زبان میں ادا کیا

ہے، اس لیے ان کی شاعری بالکل اصول تغزل کے مطابق ایک جذباتی شاعری ہے، جس میں

خارجی مضامین یعنی خال و خط اور زلف و کاکل کی تعریف و توصیف بہت کم پائی جاتی ہے

بلکہ اخلاق، تصوف اور فلسفہ کے مضامین بھی ان کے یہاں خال خال پائے جاتے ہیں، کیونکہ

ان مضامین کو درحقیقت غزل سے کوئی تعلق نہیں، یہ تو متاخرین کی اوپج تھی کہ انھوں نے

ان مضامین کو بھی غزل میں شامل کر کے اس میں تنوع و رنگینی پیدا کر دی، رندانہ مضامین

یعنی شراب و کباب کی توصیف اور شیخ و زاہد کی ہجو بھی درحقیقت غزل سے تعلق نہیں

رکھتی، اس لیے جلال نے ان مضامین کو بھی بہت کم ہاتھ لگایا ہے، ان کی شاعری خالص

عاشقانہ شاعری ہے، جس میں عشق و محبت کے حقیقی جذبات نہایت نرم و رقیق زبان میں بیان

کیے گئے ہیں، اور سوز و گداز اور درد و غم کی آمیزش نے اس کو نہایت مؤثر بنا دیا ہے، لیکن

رام بابو سکسینہ جلال کے خصوصیات کلام کے متعلق تاریخ ادب اردو میں لکھتے ہیں کہ "جلال

کو طرز لکھنؤ کا آخری متبع سمجھنا چاہیے، وہ قدیم اساتذہ لکھنؤ کے قدم بقدم چلتے تھے، اور

اس شاہراہ عام سے کبھی ہٹنا نہیں چاہتے تھے، ان کے متعدد دیوانوں میں کسی قسم کی دلآویزی

اور خصوصیت اور مایہ الامتیاز کوئی شے نہیں ہے۔ البتہ زبان میں تصنع بہت کم اور بے عیب ہے
پھڑکتے ہوئے اشعار کہیں کہیں نکلتے ہیں، مگر عام طور پر کلام بے نمک اور معمولی ہے، جذبات
یا انعکاس کا اس میں کہیں پتہ نہیں، خیال آفرینی کم ہے، اکثر وہی معمولی معمولی باتیں ہیں اور
بعض اشعار تو ان کی استادی کے درجہ سے بہت گرے ہوئے ہیں، مگر اس میں بھی شک نہیں
کہ کنگھی، چوٹی اور عورتوں کی زیب و زینت کے مضامین جو قدیم طرز لکھنؤ کا مایۂ ناز تھے
ان کے یہاں نہیں پائے جاتے، اس کے علاوہ صحت الفاظ کا بھی ان کو بڑا خیال رہتا ہے
اور کلام تعقید اور نامناسب الفاظ سے پاک ہوتا ہے، جلال اپنے آپ کو صحت الفاظ
و محاورہ کا بادشاہ سمجھتے تھے" لیکن مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس تنقید کا آدھا
حصہ صحیح اور آدھا حصہ غلط ہے، لیکن اسی کے ساتھ بڑی مسرت کی بات یہ ہے کہ جو حصہ صحیح
ہے اسی سے غلط حصے کی تردید بھی ہو جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں جذبات
یا انعکاس کا کہیں پتہ نہیں، پھر خود ہی اس کی تردید بھی اس طرح کر دیتے ہیں کہ کنگھی، چوٹی
اور عورتوں کی زیب و زینت کے مضامین ان کے یہاں نہیں پائے جاتے، کیونکہ ان خارجی
چیزوں کے حذف کرنے کے بعد غزل میں جذبات یا انعکاس کے سوا اور کون سے مضامین
بیان کیے جا سکتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں وہی معمولی معمولی باتیں ہیں، البتہ
زبان میں تصنع بہت کم اور بے عیب ہے لیکن قدماء کے نزدیک جو معمولی باتیں بے عیب
اور غیر مصنوعی زبان میں بیان کی جائیں، ان ہی کا نام غزل ہے، اور ان ہی میں کیف و اثر
پایا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ کنگھی، چوٹی کے مضامین جو قدیم طرز لکھنؤ کا مایۂ ناز تھے، ان کے
یہاں نہیں پائے جاتے، جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ وہ لکھنؤ کے رنگ میں نہیں کہتے، پھر
ان کا یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ ان کو طرز لکھنؤ کا آخری متبع سمجھنا چاہیے، اس تبصرہ کی مزید

تردید کے لیے اس موقع پر ہم ان کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جن کا انتخاب ہم نے بالکل
سرسری طور پر کر لیا ہے، ان میں چند اشعار تو معمولی باتوں سے تعلق رکھتے ہیں جو بے عیب
اور غیر مصنوعی زبان میں کہے گئے ہیں، مثلاً

ارے شوق سے دوست تو بن کسی کا
نہ بننا سوا میرے دشمن کسی کا

مرے خاک و خوں تو بہت لیے قاتل
نہ ٹھہرا مگر تیرا دامن کسی کا

وہ شرمائی آنکھوں نے مارا کسی کو
وہ دل لے چلی شوخ چتون کسی کا

پسینا منہ کا اس میکش کے پوچھے
الٰہی یوں ہو تر دامن کسی کا

پکارا کوچۂ قاتل میں مجھ کو دیکھ کے دل
اجل رسیدہ ارے تو کہاں نکل آیا

تم نہ بھیجو گے اگر مرے گھر میں مجھ کو
میں بھی ساتھ اپنے مقدر کے بدل جاؤں گا

غیر کیوں ہم کو اٹھاتا ہے تری محفل سے
آپ اٹھ جائیں گے برداشتہ خاطر ہو کر

فلک تیرے جگر کے داغ ہیں ہم
مٹائے جا مٹانا ہو جہاں تک

کوئی مانگے تو آ کر منتظر ہے
لیے تھوڑی سی جاں اک نیم جاں تک

دیکھو ہمیں بد کہتے ہو اچھا نہیں کرتے
ہر طرح تمھارے ہیں برے ہیں کہ بھلے ہم

رحم بھی چاہیے او دل کے ستانے والے
صبر بھی دیتے ہیں بے صبر اگر کرتے ہیں

عنایت دل جگر پر کرتے ہیں درد و الم دونوں
فراق یار میں فرماتے ہیں اکثر کرم دونوں

دوست کو بھی دشمنو کر لو شریک
میرے مرنے کی مبارک باد میں

حال پر ہیں متاسف مرے دشمن ہو کہ دوست
دیکھ کر آنکھوں میں بھر لاتے ہیں آنسو دونوں

ناسخ کے دور سے پہلے قدماء کے نزدیک ان ہی معمولی باتوں کا نام غزل تھا اور جلال نے
جب ناسخ کی مضمون آفرینی کا زور کم کیا ہے تو قدماء ہی کے دور کی طرف رجوع کیا ہے،

البتہ زبان قدماء سے زیادہ نرم، لطیف اور پاکیزہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ ان کے دیوانوں میں بلند اشعار کی بھی کمی نہیں ہے، مثلاً

نقش پا یار کے ہم یہ صدا دیتے ہیں
خود نہیں مٹتے ہم اوروں کو مٹا دیتے ہیں

مجھ سے کہتی ہے یہ اک عہد فراموش کی یاد
دیکھ یوں دل سے دو عالم کو بھلا دیتے ہیں

جستجو اس کی ہے ملتا نہیں جو ڈھونڈھنے سے
تجھ کو اے گمشدگی اتنا پتا دیتے ہیں

لکھا ہے خط جسے قاصد ہم اس کا ٹھیک پتا
نہیں بتانے کے اتنا بتائے دیتے ہیں

لے آرزوئے دوست تجھے ہم نے دی جگہ
عالم کی آرزوؤں کو دل سے نکال کے

بہت ڈھونڈھا نہیں ملتا وہ عالم
کہ جس میں ایک میں ہوں ایک تو ہو

دیکے اک امید کو دل میں جگہ
کیا ہجوم یاس میں ہم گھر گئے

پتا ہی نہیں جادۂ مدعا کا
نہ منزل کے پیچھے نہ منزل کے آگے

کلیم نے جو سنیں لن ترانیاں سر طور
ادھر ادھر کی عبث تھی ترا جواب تھا

دکھا گئی ہیں تماشے ہمیں جو غفلت عشق
وہ سب ہیں یاد کوئی بھولنے کا خواب نہ تھا

خیال یار میں نیند آ کے دونوں آنکھوں کو
فریب دے گئی، سچا کسی کا خواب نہ تھا

بتوں کو شوق ہوا عالم آشنائی کا
انھیں بھی رنگ پسند آ گیا خدائی کا

اور جب کچھ اسے ٹھہرا نہ سکے حسن پرست
شان محبوب کی اللہ کی قدرت ٹھہری

پکار اٹھنے سے دعوی عشق کا ثابت نہیں ہوتا
مری اک چپ ہے بڑھ کر صد گواہوں کی گواہی سے

دل مرا آنکھ تمہاری دونوں ہیں بیمار مگر
ایک کا حال برا ایک کا حال اچھا ہے

کہاں سے دیر و حرم جب نہ جلوہ گاہ ملے
دو راہے میں نہ بھٹکیے جو ایک راہ ملے

بھٹکتا ہے دل اس سے پوچھنا منزل
جو راہ شوق میں سرگشتہ و تباہ ملے

خوشا نصیب جو سو جائیں کوئے یار میں پاؤں
فرودگاہ مجھے ان کو خوابگاہ ملے

عنایتیں نہ تمہاری سی پائیں حضرت عشق
فقیر دوست تو کتنے ہی بادشاہ ملے

نشان کیا مرے قاتل کا دینگے زخم بدن
زبان منہ میں نہیں جن کے وہ گواہ ملے

قدم جو گھر سے نکالا تو بولی ہنس کے یاس
ہمیں بھی تو کہے گا جب امید گاہ ملے

عمل جو لکھتے ہیں میرے کہیں خدا لگتی
کیے ہیں ڈر کے جو میں نے ڈکے گناہ ملے

اگر طلب میں تری جذب شوق میں ہو کشش
تو جس کو ڈھونڈھ وہ ہاتھ آئے جس کو چاہ ملے

اس قسم کے بلند اشعار سے جلال کے دیوان بھرے ہوئے ہیں، البتہ اخیر دو دیوانوں میں جب انھوں نے گھلاوٹ اور لطف زبان کی طرف زیادہ توجہ کی ہے، تو ان اشعار کی کمی ہو گئی ہے، اس لیے تیسرے اور چوتھے دیوان میں اس قسم کے اشعار کم ملتے ہیں، یہی خیال آفرینی قصیدہ کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے جن شعرا نے غزل میں خیال آفرینی سے کام لیا ہے، وہ سادہ گو شعرا کے مقابلے میں ناکام رہے ہیں، لیکن با ایں ہمہ جلال کا پہلا اور دوسرا دیوان اس قسم کے بے اثر، لیکن دقیق اور نازک اشعار سے خالی نہیں ہے،

ہم چند مثالیں پہلے دیوان سے نقل کرتے ہیں،

طول شب فراق پلک بھی نہ کہہ سکی
ایسی زباں دراز گواہی میں رہ گئی

لکھتے تھے دل کے ڈوبنے کا حال یار کو
ڈوبی جو نوک خامہ سیاہی میں رہ گئی

وہ دن کو آئیں گے ثابت ہے خواب صبحگاہی سے
مگر شک پڑ گیا ہے دل میں جھوٹے کی گواہی سے

گدائی ہمسری کرتی ہے اپنی بادشاہی سے
یہاں کشکول کی اٹکی ہے پگڑی کج کلاہی سے

ہمیں منظور ہے اظہار کرنا دل کے چھالوں کا
لکھیں گے یار کو خط پھوٹنے والی سیاہی سے

کھٹکتی ہے جو دل کی پھانس دل کو چین آتا ہے
کراہی کو نہیں تکلیف ہوتی خار ماہی سے

جسے چاہو دکھا کر دستِ رنگیں قتل کر ڈالو　　نہ ہوگا خون ثابت جھوٹے بندے کی گواہی سے

جلال کے ابتدائی دور میں ناسخ اور تلامذہ ناسخ کی خیال آفرینی کا یہی انداز تھا، اور جلال نے بھی جا بجا ان کی پوری پوری تقلید کی ہے، لیکن بہت اچھا ہوا کہ انھوں نے یہ روش چھوڑ کر میر اور تلامذہ آتش کی روش اختیار کی اور عاشقانہ جذبات سے اپنے کلام کو لبریز کر دیا، اور ان کے کلام کا یہی حصہ ہے، جس پر اگر اصول تغزل کو پیش نظر رکھکر تنقید کی جائے تو وہ نواب مرزا داغ کے کلام کا کامیاب مقابلہ کر سکتا ہے، لیکن بدقسمتی سے داغ کا مدمقابل امیر کو قرار دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اردو شاعری کے آخری دور میں لکھنؤ نے دلی سے بری طرح شکست کھائی،

(باقی)

دارالمصنفین کی مطبوعات میں دس فیصدی کی عام وقتی رعایت

(تین مہینے کے لیے)

پاکستان میں کتابوں کی خریداری پر پابندی کی وجہ سے دارالمصنفین کی کتابوں کی اشاعت بہت کم ہوگئی ہے، اور اس کا اثر دارالمصنفین کے تمام شعبوں پر پڑ رہا ہے، ابتک کتابوں کی آمدنی کے علاوہ کچھ اور ذرائع تھے جن سے دارالاشاعت کے خسارہ کی تلافی ہو جاتی تھی، لیکن اب بدقسمتی سے وہ بھی مسدود نظر آتے ہیں، اس لیے اب صرف کتابوں کی اشاعت پر ادارہ کی زندگی کا دارومدار رہ گیا ہے، ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ہندوستان میں اس کی مطبوعات کی اشاعت کی طرف زیادہ سے زیادہ توجہ کیجائے، اس مقصد کے پیش نظر ۱۵ر جولائی ۱۹۵۶ء سے ۱۵ر اکتوبر ۱۹۵۶ء تک تین مہینہ کے لیے سیرت کے علاوہ دارالمصنفین کی تمام مطبوعات کی قیمتوں میں ۱۰ فی صدی کی عام وقتی رعایت کیجاتی ہے تاجروں کا مقررہ کمیشن اس کے علاوہ ہوگا۔

منیجر دارالمصنفین اعظم گڈھ

شوپنہار اور اس کا فلسفہ

(از جناب صفدر علی ایم اے، لکچرار ورنگل کالج جامعہ عثمانیہ)

اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کا سب سے بڑا قنوطی فلسفی آرتھر شوپنہار ۱۷۸۸ء میں جرمنی کے شہر ڈانزگ (Danzig) میں پیدا ہوا، اس کا باپ ایک دولتمند بنکر اور والٹیر کے معتقدین میں سے تھا، اور اس کی ماں ایک مشہور ناول نگار تھی، ۱۸۰۳ء میں اس کو انگلستان کے ایک بورڈنگ اسکول میں داخل کرایا گیا، اس کے دو سال بعد اپنے باپ کو خوش کرنے کے لیے ہمبرگ میں اس نے تاجرانہ زندگی اختیار کر لی، لیکن اس کو اس پیشے سے سخت نفرت تھی، اور اس کا رجحان علمی اور ادبی زندگی کی طرف تھا، اس کا موقع اس کو اپنے باپ کے انتقال کے بعد ملا کہ اپنے علمی ذوق کی پرداخت کر سکے، اس کی ماں کی بھی یہی خواہش تھی کہ وہ تاجرانہ زندگی ختم کر کے یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرے، اس کے باوجود اس کو اپنی ماں سے ایک قسم کی کدورت اور مرحوم باپ کی یاد اس کے لیے خوشگوار تھی، ماں نے ویمر میں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی، اور اپنی زندگی تصنیف و تالیف اور مہذب مردوں سے دوستانہ تعلقات میں گزارتی تھی، اس کو بیٹے سے کوئی انس نہ تھا، اور اس کی غلطیوں پر اسکی گہری نظر رہتی تھی، رفتہ رفتہ دونوں میں کدورت بڑھتی گئی، شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اس کے بعد شوپنہار زندگی بھر عورت سے نفرت کرتا رہا،

۱۸۰۹ء سے ۱۸۱۱ء تک اس نے گوٹنگام یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اس کے بعد

دو سال تک برلن میں، یہاں وہ فلسفہ، سائنس اور سنسکرت میں زیادہ منہمک رہا، شوپنہار ۱۸۲۰ء سے ۱۸۳۱ء تک برلن میں معلم کی حیثیت سے رہا، لیکن اس میں اسے بہت کم کامیابی حاصل ہوئی، اور وہ فلسفے کے تمام پروفیسروں سے متنفر ہو کر اس کام سے دست بردار ہو گیا، اور فرانکفرٹ جا کر غور و فکر اور تحریر و تقریر میں مشغول ہو گیا، یہاں اس نے تنہا زندگی بسر کی اور آخر دم تک شادی نہیں کی، دلچسپی کے لیے ایک کتا پال رکھا تھا، جس کا نام آتما رکھا تھا، وہ روز دو گھنٹے چہل قدمی کرتا، ایک لانبا سا پائپ پیتا، لندن ٹائمس پڑھتا اور اپنی شہرت کے ذرائع اختیار کرتا،

ہمبرگ کے زمانۂ قیام ہی سے وہ رومانوی مفکروں، خصوصاً ناولس اور ہامنین سے متاثر تھا، ایک اور رومانوی مفکر فریڈرک شلیگل کے ذریعہ وہ ہندوستانی فلسفے سے متاثر ہوا، اسکے پسندیدہ فلسفی افلاطون اور امانویل کانٹ (Immanuel Kant) تھے، اور وہ ایک حد تک فشٹے سے بھی متاثر تھا، اگرچہ وہ فشٹے، شلنگ اور ہیگل کو نفرت کی بنا پر فلسفے کے نقارچی (Windbags of Philosophy) کہتا تھا،

شوپنہار کو عیسائیت سے عقیدت نہیں تھی، اس کے مقابلہ میں ہندوستان کے بدھ مت اور ہندو دھرم سے زیادہ عقیدت رکھتا تھا، اپنے فلسفے کا ماخذ افلاطون، کانٹ اور اپنشد کو قرار دیتا تھا، کانٹ اور بدھا سے اس قدر متاثر تھا کہ ان کے مجسمے ہر وقت روبرو رکھتا تھا، طرز زندگی میں بھی کانٹ ہی کی تقلید کیا کرتا تھا، روحانیت اور سحر و افسوں پر بھی عقیدہ رکھتا تھا،

۱۸۱۸ء میں اس کی سب سے اہم تصنیف "کائنات بہ حیثیت ارادہ اور تصور" (The World as will and Idea) شائع ہوئی، اس کو وہ غیر معمولی اہمیت دیتا تھا، اور اس پر اس کا یقین تھا کہ اس کے بعض حصے روح مقدس (Holy Ghost) کا کلام

لیکن اس کی اس تصنیف کو ایک عرصہ بعد شہرت حاصل ہوئی،

شوپنہار کے تصورات کے تاریخی ماخذ پر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ قدیم یونانی فلسفہ خاص طور پر افلاطون سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، افلاطون کا عقیدہ تھا کہ کائنات کا وجود سراسر فریب ہے، اس کی کوئی چیز حقیقی نہیں، وہ ہمارے حقیقی علم کا منبع نہیں ہے، یہ ان حقائق کا جو کائنات سے ورا ہیں، اور جو حقیقی وجود رکھتے ہیں، سایہ اور عکس ہیں، یہ حقائق ابدی ہیں، جن میں کوئی تغیر واقع نہیں ہو سکتا، یہی حقائق اس کائنات کی اصل اور اس کا ماخذ ہیں، ان کو وہ لافانی تصورات (Ideas) اور کائنات کی ساری اشیا کی ابتدائی شکلیں کہتا ہے، اس کے نزدیک یہ ایسی وحدتیں ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور جن کی مستقل حیثیت ہے، وہ پیدا اور فنا نہیں ہوتیں، اور زمان کی قید سے آزاد ہیں، اور صرف ان ہی سے ہمیں صحیح اور حقیقی علم حاصل ہو سکتا ہے،

ایسے ہی تصورات کانٹ نے اپنی تصنیف (Critique of Pure Reason) میں ظاہر کیے ہیں، وہ کہتا ہے کہ کائنات جسے ہم محسوس کرتے ہیں یا جو فہم و ادراک میں آتی ہے، وہ اس حقیقی کائنات کی جو سرحد ادراک سے ماورا ہے، ایک خارجی شکل ہے، اس کو وہ "شے بذات خود" (Thing-in-itself) سے تعبیر کرتا ہے، اس کے نزدیک یہ شے ہمارے علم کی رسائی سے بالاتر ہے، اور مظاہر فطرت کی طرح ہمارے علم اور عقل میں نہیں آسکتی، اس کو وہ ایک غیر معمولی حقیقت نفس (Noumenon) کہتا ہے، جس کی ظاہری شکل کائنات مدرکہ ہے، کانٹ کے نزدیک ہم اپنی ذہنی قوتوں سے اس "شے بذاتہٖ خود" کا نہ ادراک حاصل کر سکتے ہیں اور نہ اس کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ اخلاقی قوانین سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے، یہ شے اور اخلاقی قوانین دو علیحدہ حیثیتیں نہیں رکھتے اور دونوں کی

ایک ہی حقیقت ہے، ہم اخلاقی قوانین کے ذریعے اس "شے بذاتِ خود" کی حقیقت تک پہنچتے ہیں، اس شے کے علمِ انسانی میں نہ آنے کی وجہ کانٹ یہ بیان کرتا ہے کہ انسان زمان و مکان کی پابندیوں میں رہ کر سوچتا ہے، اور "شے بذاتِ خود" زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے، اس لیے وہ ہماری قوتِ فکر کی دسترس سے بالا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اشیا بذاتِ خود" کی چند تحریکات ہوتی ہیں، ان ہی تحریکات کی حرکت کائناتِ فطرت کی شکل میں رونما ہوتی ہے۔

شوپنہار بھی افلاطون اور کانٹ کی طرح کائنات کو بے حقیقت مظاہر سے تعبیر کرتا، اسکو سراسر وہم و طلسم و گمان قرار دیتا اور چند پوشیدہ حقایق کی خارجی اشکال یا تصویریں کہتا ہے، یہ ذہن نشین رہے کہ یہ وہی حقایق ہیں، جنھیں افلاطون نے "تصورات" کہا ہے، اور کانٹ نے شے بذاتِ خود کا نام دیا ہے، شوپنہار ان ہی کو "ارادہ" (Will) کہتا ہے، اسکا نظام فکر کانٹ ہی جیسا ہے، اور کانٹ ہی کے "شے بذاتِ خود" کے تصور کو ارادہ سے تعبیر کیا ہے،

شوپنہار کہتا ہے کہ جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں وہ صرف میرا "ارادہ" ہے، 'ارادہ' ایک حقیقت ہے اور جسم اس کی ظاہری شکل، ارادہ ہی وہ وحدت ہے جو کائنات کی تمام ذی روح اور غیر ذی روح اشیا میں ظاہر ہوتی ہے، مجھے اپنے وجود کا احساس صرف اتنا ہے کہ وہ 'ارادہ' اور ایک ظاہری شکل (جسم) کا سنگم ہے، ارادہ میری حقیقی ذات ہے اور جسم اس کا اظہار، نہ صرف میرا جسم بلکہ ساری کائنات، ارادے کی ظاہری اشکال ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ بے جان اشیا میں ارادہ ایک اندھی قوت ہے، اور انسان میں اس کو شعور ذات ہے، اس استدلال کی وضاحت اور ثبوت ذیل کی چند مثالوں سے ہوگا،

ارادے کے وجود کا انکشاف بے جان اشیا میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ قطب نما کی سوئی کا رخ ہمیشہ شمال ہی کی طرف رہے گا، اجسام زمین پر ہمیشہ خطِ مستقیم ہی میں گرینگے،

نمک جو ایک خاص شکل (Crystals) میں ہوتی ہے، پانی میں گھلنے کے بعد اپنی شکل کھو بیٹھتی ہے لیکن جوں ہی اسے سکھایا جاتا ہے، پھر اپنی پہلی اور اصلی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہ کیوں نہیں کوئی اور شکل اختیار کرتی؟ اُسے اپنی ابتدائی شکل کا علم اور اسے اختیار کرنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور کونسی قوت اسے ایسا کرنے پر مجبور کر رہی ہے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان ہی کی سی قوتِ ارادی تمام اشیا میں کارفرما ہے۔

نباتات میں اس کا اظہار زیادہ واضح شکل میں ہوتا ہے، وہ زمین کی تہوں سے اپنی غذا فراہم کرنے کے لیے لانبی لانبی جڑیں ہر طرف پھیلا دیتے ہیں، انھیں اس کا علم ہے کہ زمین میں کہیں نہ کہیں انھیں اپنی غذا مل جائے گی، اپنی ذات کو قائم رکھنے کے لیے انھوں نے طرح طرح کی صورتیں اختیار کر رکھی ہیں، کبھی پتوں کے قریب کانٹے پھیلا دیتے ہیں، کبھی پھلوں اور پتوں میں کڑواہٹ پیدا کر دیتے ہیں، تاکہ انسان اور جانور انھیں اپنا نوالہ نہ بنالیں، انھیں اس کا علم ہے کہ کانٹوں یا کڑواہٹ کی وجہ سے کوئی انھیں کھانے کے لیے تیار نہ ہوگا، اس طرح وہ اپنی ذات کو بچا سکتے ہیں، بیجوں کے انتشار کے لیے بھی نباتات نے جو تدبیریں اختیار کی ہیں وہ عجیب و غریب ہیں، ایسی ہی عجیب و غریب باتیں حشرات اور جانوروں میں بھی نظر آتی ہیں، مثلاً چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں جو خاص تنظیم ہے، کیا اس میں ارادے کو دخل نہیں ہے؟ مکڑی ہمیشہ اپنے جالے کو ایک ہی آرٹسٹک شکل دیتی ہے، اسی طرح حشرات کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، جانوروں نے بھی اپنی بقا کے لیے کئی طرح کے اعضا پیدا کر لیے ہیں، مثلاً سینگ وغیرہ، غرض نباتات حشرات اور حیوانات سبھی نے ہوشیاری سے کام لیا ہے، اور یہ سب اپنی بقائے نسل کے لیے کوشاں ہیں، بقائے نسل کی خواہش ان میں کیسے پیدا ہو گئی، اور کونسی قوت انھیں یہ سب کچھ کرنے پر مجبور کر رہی ہے؟ کیا وہ قوت ارادی نہیں ہے؟ شوپنہار کہتا ہے کہ یہ محض ارادہ ہے۔

شوپنہار کی قنوطیت نے اس کے تصورِ ارادہ کو ایک خاص روپ دیدیا ہے، وہ ارادے کو

ایک ظالم اور جابر قوت قرار دیتا اور تمام غم و آلام اور تباہی و بربادی کی جڑ کہتا ہے. کیونکہ اس کے نزدیک یہی جابر قوت تمام کائنات کی تخلیق کرتی ہے، اور نہ صرف تخلیق کرتی ہے، بلکہ اس کا ایک ادنی کرشمہ یہ بھی ہے کہ ہر ذی حیات میں زندگی کی خواہش اور بقائے نسل کا جذبہ پیدا کر دیتی ہے، اور یہی خواہش زیست اسے درد و مصیبت اور رنج و غم میں مبتلا کر دیتی ہے، اسی کی وجہ سے وہ زندگی کے لیے کشمکش کرنے لگتا ہے، اس کشمکش کا آغاز صعوبت کی ابتدا بن جاتا ہے، یہی قصر الم کا سنگ بنیاد ہے، یہ کشمکش حیات، حیاتِ انسانی کے لیے زہر ہلاہل بن جاتی ہے، کائنات میں تہلکہ مچا دیتی ہے، لطیف احساس اور نازک قلب رکھنے والے باشعور انسان کے راستے میں کوہ بے ستون بن جاتی ہے، انسان کو خسرو پرویز بنا دیتی ہے، اس کو تیمور، ہلاکو اور چنگیز کے روپ میں ظاہر کرتی ہے، معرکوں اور قتل و خون پر آمادہ کرتی ہے، دارا اور سکندر کے ہاتھ میں تلوار دیدیتی ہے، ناانصافی، بے رحمی، اور ظلم و تشدد کے لیے مجبور کرتی ہے، اور انسان انسانوں کے خون سے ہولی کھیلنے لگتا ہے، شوپنہار کہتا ہے کہ اصل میں خواہش زیست کی خالق قوتِ ارادی یا "ارادہ" انسان سے یہ سب کچھ کراتا ہے، اور اس طرح ارادہ اپنی بقا کا سامان مہیا کرتا ہے، کیونکہ اس پر اس کی بقا منحصر ہے، 'ارادہ' کی حیات تشدد کے تسلسل کے ساتھ وابستہ ہے،

شوپنہار کہتا ہے کہ نہ صرف خواہش زیست بلکہ ارادہ قلبِ انسانی میں دم بدم نت نئی خواہشات کی تخلیق کرتا چلا جاتا ہے، انسان اس کا آلۂ کار ہے، وہ اپنی ہر خواہش پوری کرنے کیلیے بے چین ہو جاتا ہے، اور جب تک وہ پوری نہیں ہوتی، اس کا دل فریاد سے معمور رہتا ہے، جب ایک خواہش پوری ہو جاتی ہے تو اس کی جگہ اور بہت سی خواہشات پیدا ہو جاتی ہیں، اور اس کا لامتناہی سلسلہ قائم ہو جاتا ہے. اس طرح حیات انسانی تسلسل خواہشات کی وجہ سے فریاد مسلسل بن کر رہ جاتی ہے، فانی کے الفاظ میں

ہر نفس آہ اور انفاس پہ جینے کا مدار   زندگی آہ مسلسل کے سوا کچھ بھی نہیں

شوپنہار کی نظر انسانی زندگی کے دکھوں پر پڑتی تھی، جو اس کو بے چین کر دیتے، اس کو ہر پھول کے ساتھ کانٹے نظر آتے تھے، وہ انسانی زندگی کو اندوہ و الم کے قدموں تلے روندی اور کچلی ہوئی اور پامال شے سمجھتا ہے، اور محسوس کرتا ہو کہ یہ غم وہ ہیں جو مہد سے لیکر لحد تک انسان کا ساتھ دیتے ہیں، اور سوائے موت کے ان سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی، یہی وجہ تھی کہ غالب نے کہا تھا

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں   موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

آنکھ کھلنے کے بعد سے بند ہونے تک انسان بھیانک خواب دیکھتا ہے، شوپنہار پوچھتا ہے کہ کیا یہ خواب ایک لمحے کے لیے بھی دیکھنے کے قابل ہے، انسان زندگی بھر غموں سے لڑنے کی ناکام کوشش کرتا رہتا ہے، اس کی مثال اس ملاح کی سی ہے جس کی کشتی طوفان میں گھری ہوئی ہے، اور وہ نادان ہر موج سے اس وقت تک کشمکش کرتا رہتا ہے جب تک کہ اس کی کشتی پاش پاش ہو کر سمندر کی تہ میں نہیں بیٹھ جاتی، اگرچہ ساحل نادان ملاح کے لیے ناپید تھا، پھر بھی وہ خواہ مخواہ کشمکش کرتا رہا، وہ ساحل کی تمنا سینے میں لیے ہوئے اپنی کمزور ہڈیوں کو سپرد خاک کر دیتا ہے، اس کی تمنائیں سینے میں ہی گھٹ کر رہ جاتی ہیں، اور وہ دنیا سے زار و نزار رخصت ہو جاتا ہے، اسی موقع کے لیے شاید عمر خیام نے شکوہ کیا تھا

این دہر کہ بود مدتے منزل ما   نامد بجز از بلا و غم حاصل ما

افسوس کہ حل نگشت یک مشکل ما   رفتیم و ہزار حسرت اندر دل ما

صرف زندگی ہی انسان کے لیے بلائے بے درماں نہیں ہو، بلکہ ایک اور بھی بلائے ناگہانی جو ہر وقت اس کے سر پر منڈلاتی رہتی اور مسلسل اسکے شانے جھنجھوڑ رہی ہو، وہ موت ہے!! اس

بے بس انسان کا ناکام ارادہ اس جابر قوت سے اس وقت تک دست و گریباں رہتا ہے، جب تک کہ وہ اس کی ہستی کو فنا نہ کر دے۔ اس طرح بے بس انسان کو نہ صرف غم زندگی بلکہ غم اجل بھی لگا ہوا ہے،

شوپنہار کہتا ہے کہ جب ان ساری مصیبتوں کی جڑ خواہش ہے، تو کیوں نہ اس کو اکھاڑ پھینک دیا جائے، اسی سے انسان اپنی نجات کا سامان مہیا کر سکتا ہے، اگر انسان یکے بعد دیگرے اپنی خواہشات کا خاتمہ کرتا چلا جائے تو غیر شعوری طور پر ان خواہشات کے خالق "ارادہ" کا بھی آہستہ آہستہ قلع قمع ہوتا چلا جائے گا، کیونکہ ارادہ خواہشات ہی سے حیات پاتا ہے،

شوپنہار کا تصور "ارادہ" قوتِ ایزدی کے تصور سے الگ ہے، "ارادہ" اور قوتِ ایزدی ایک ہی چیز نہیں، اس کا عقیدہ تھا کہ جو قوت انسانی زندگی کے لیے طرح طرح کے آلام پیدا کرتی ہے، وہ خدائی قوت نہیں ہو سکتی، بلکہ شیطانی قوت ہوگی، گویا شوپنہار کے نقطۂ نظر سے ان مظاہر فطرت کے پیچھے جو قوت کام کر رہی ہے، وہ خدائی نہیں بلکہ شیطانی اور شر کی قوت ہے، بہ الفاظ دیگر "مایا" کا پردہ آنکھوں پر سے اٹھ جانے کے بعد جو شکل ہم کو نظر آتی ہے وہ شیطانی یا شر کی بھیانک شکل ہے، وہ مخلوقات کی بربادی و تباہی اور غم و اندوہ کے جال بنتی چلی جاتی ہے، اور اسکا یہ عمل ہمیشہ جاری رہے گا، اس لیے شوپنہار کہتا ہے کہ کسی طرح اس جابر اور شیطانی قوت کا خاتمہ کر دینا ہی بہتر ہے،

یہی قوت انسان کو جنسی تعلقات قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے، یہ جذبہ انسان میں بعینہٖ جانوروں ہی کی طرح سرایت کیا ہوا ہے، اور وہ اس کو جانوروں ہی کی طرح اپنا مقصد منتہا سمجھتا ہے، اس جذبے کا نتیجہ بقائے نسل ہے، اور چونکہ بقائے نسل کے ساتھ ساتھ "ارادے" کی بقا وابستہ ہے، اس لیے ارادہ نے انسان اور جانور دونوں کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ بقائے نسل

کے لیے کوشاں رہیں، گویا دونوں "ارادے" کا مشن پورا کر رہے ہیں، وہ اپنی نسل دنیا میں اس طرح چھوڑ جاتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مقصد حیات خود ان کی بقا نہیں بلکہ ان کی نسل کی بقا تھا، شیطان نے شہوانی تعلقات میں بدرجۂ اتم لذت پیدا کر دی ہے، اس کے اثر سے انسان ہر قسم کی مجرمانہ حرکات کر بیٹھتا ہے، اس وقت شیطان مسکراتا ہے، اس طرح گویا انسان کے ان ہی حرکات کے ساتھ شیطان کی زندگی وابستہ ہے، اور جب تک دنیا میں شہوانی قوت کارفرما رہے گی اس کے سہارے شیطانی قوت بھی کارفرما رہے گی، اس لیے شیطانی قوت کے خاتمہ کے لیے جذبۂ شہوانی کا خاتمہ کر دینا ضروری ہے،

نہ صرف شہوانی خواہشات بلکہ شوپنہار کہتا ہے کہ انسان کو تمام خواہشات کو خاتمہ کر دینا چاہئے، کیونکہ یہی آلام کا سرچشمہ ہیں، اور یہی انسانی زندگی کو خباثت کا گرداب بنا دیتی ہیں، اسی کی وجہ سے انسان بے رحم، سنگدل، ظالم، اور خود پسند بن جاتا ہے، طرح طرح کے جرائم کرتا ہے، اور اپنا کفن آپ بنتا چلا جاتا ہے، اگر انسان خواہشات کا خاتمہ کر دے تو غیر شعوری طور پر "ارادے" کا بھی خاتمہ کر کے اس کا مشن ناکام کر دے گا، "ارادے کی" موت ہی اس کو غم و آلام سے نجات دلائے گی،

غم و آلام سے نجات حاصل کرنے کا ایک اور طریقہ بھی شوپنہار یہ بتلاتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے دل میں سچی ہمدردی، رحم اور انصاف کا جذبہ پیدا کرے، انسان کا ہر عمل اور ہر حرکت خالص بے لوث ہونی چاہیے، وہ کہتا ہے کہ عام طور پر انسان کو خوف یا توقع نیک۔ بنا دیتی ہے، لیکن اس نیکی سے کیا فائدہ جس کی بنیاد ذاتی اغراض یا مفاد پر ہو، ایسے فعل کی کوئی اخلاقی قیمت نہیں ہے، پھر جو عمل ذاتی غرض پر مبنی ہوتا ہے، وہی غم کا باعث بن جاتا ہے، اس لیے اگر انسان کو دائمی مسرت کی تلاش ہے تو تمام خود غرضانہ تصورات کو دل سے محو کر دینا پڑے گا،

یہ اسی وقت ممکن ہی جب انسان "من وتو" کا فرق مٹادے، اگرچہ کائنات کی ظاہری حیثیت کے لحاظ
سے ہر چیز جداگانہ نوعیت کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت بین نظر کو اس کثرت میں ایک ہی وحدت
نظر آتی ہے، نیک آدمی وہی ہے جس کی آنکھوں سے "مایا" کا پردہ اٹھ جاتا ہے، اور اسے ایک
ہی وحدت نظر آتی ہی، اور اسکو من وتو کا امتیاز محض ایک طلسم اور ایک خواب معلوم ہوتا ہی، جب امتیاز کے
یہ پردے اٹھ جاتے ہیں تو انسان بے اختیار دوسرے سے محبت کرنے لگتا ہی یہی وہ محبت ہی جو سچی ہمدردی، رحم اور
انصاف پیدا کرتی ہی، اور یہی وہ محبت ہی جو درد انسانی کی قاتل بنجاتی ہی، اس مقام پر پہنچکر شوپنہار خالص تصوف کیطرف مائل ہوجاتا ہے۔
تاریخی نقطۂ نظر سے شوپنہار کے فلسفے کی اہمیت دو وجہوں کی بنا پر ہی، ایک اسکی قنوطیت دوسرے اسکا
تصور "ارادہ"۔ اسکے فلسفۂ قنوطیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حیاتِ انسانی کے تاریک پہلو کو واقعی سمجھا یا نہیں جاسکتا
اس سے جو نتائج اس نے اخذ کیے ہیں اور اسکا جو علاج تجویز کیا ہے وہ واقعی مفید اور کارآمد ہی لیکن حیاتِ
انسانی کے حقایق کے لحاظ سے قنوطیت (Pessimism) اور رجائیت (Optimism)
دونوں قابل قبول نہیں، رجائیت کہتی ہے کہ کائنات ہماری مسرتوں کا سرچشمہ ہے، اور قنوطیت اسکو
منبع آلام اور گرداب فنا ثابت کرتی ہے، مگر حقایقِ حیات دونوں میں سے کسی کے بھی موید نہیں ہیں، بلکہ
حقیقت اسکی درمیانی شکل میں ہے عموماً مغربی مفکرین رجائیت کے قایل ہیں، ان کے فلسفہ کا تضاد اس لیے اہم ہے
کہ اس سے حیاتِ انسانی کے ہر پہلو پر گہری نظر ڈالنے کا موقع ملتا ہے۔

قنوطیت سے زیادہ اہم شوپنہار کا تصور "ارادہ" ہے، ارادے کی برتری اور کارفرمائی کے تصور
کو تھوڑے اختلاف کے ساتھ بہت سے فلسفیوں نے پیش کیا ہے، جن میں نٹشے، برگسان، جیمس اور
ڈیوی خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اگرچہ اس قسم کا تصور روسو اور کانٹ کے ہاں بھی ملتا ہے،
لیکن شوپنہار کے ہاں زیادہ روشن ہی، اس نقطۂ نظر سے شوپنہار کے فلسفے کی تاریخی اہمیت غیر معمولی ہے،

اورنگ آباد کی پن چکی اور اسکی تاریخ

از جناب مبارز الدین صاحب رفعت ایم اے لکچرار گورنمنٹ کالج گلبرگہ

(۳)

مسجد | باب الداخلہ سے نکلتے ہی بائیں ہاتھ پر ایک خوبصورت مسجد ملتی ہے، حضرت باباشاہ
مسافر جب پہلی مرتبہ یہاں تشریف لائے تھے تو اس مقام پر ایک خس پوش مسجد موجود تھی،
یہی خس پوش مسجد بتدریج پختہ بنی، پھر حضرت کے انتقال کے سترہ سال بعد ۱۱۴۳ھ میں
آپ کے ایک معتقد ترکتاز خاں نے پرانی مسجد کو توڑکر موجودہ سنگین مسجد تعمیر کرائی، اس کی
تعمیر پر اس زمانے کے دس ہزار روپیے صرف ہوتے تھے، ترکتاز خاں بہادر بلخ کے رہنے والے
تھے، شاہ عالم بادشاہ کے عہد میں ہندوستان آئے، اور شاہی امراء کے زمرے میں داخل
کرلیے گئے، اس کے بعد جب نواب آصف جاہ اول نے دکن کا رخ کیا تو ترکتاز خاں بہادر
بھی ان کے دربار سے وابستہ ہوکر دکن چلے آئے، ان کی والدہ کو حضرت باباشاہ مسافرؒ سے
بڑی عقیدت تھی، اورنگ آباد آنے کے ساتھ ہی ترکتاز خاں سب سے پہلے آپ کی خدمت
میں حاضر ہوئے، اور شرف قدم بوسی حاصل کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ پر گئے، انھیں پرانی
پیچش کی بیماری تھی، حضرت کی دعا سے یہ بیماری جاتی رہی،

مسجد کا اگلا حصہ جو عرض میں دو کمانیں دے کر آگے بڑھایا گیا ہے، بعد کی تعمیر ہے، یہ تعمیر

آج سے کوئی چالیس پینتالیس سال قبل درگاہ کے آخری سجادے بابا غلام محمود صاحب کی یادگار ہے۔ مسجد کے اندر گچ کا نہایت نفیس کام ہے، اس میں چمک دار مسالے ملا کر اس کو اتنی صفائی سے دیواروں اور ستونوں پر لگایا گیا ہے کہ سنگ مرمر کا دھوکا ہوتا ہے، مسجد کے اوپر تین خوبصورت گنبد، اور خانقاہ کی طرف کھلنے والے دروازوں پر پتھر میں بنے ہوئے نیم قوسی چھجے ہیں مسجد کے گنبدوں اور چھجوں کی تعمیر میں بنگال کی اسلامی تعمیر کاری کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے۔

مستطیل حوض مسجد کے سامنے ایک لمبا مستطیل حوض ہے، یہ حوض ایک سو بیس فیٹ لمبا، بارہ فیٹ چوڑا اور ساڑھے چار فیٹ گہرا ہے، تھوڑے تھوڑے فاصلے سے اس میں بیس فوارے لگے ہوئے ہیں، اس میں پانی کی آمد کا انتظام باہر کے بڑے حوض سے کیا گیا ہے، یہ حوض ایک بہت بڑے ہال کی چھت پر بنایا گیا ہے، اس ہال کو عرض میں چار چار کمانوں کی قطار دیکر بنایا گیا ہے اس طرح طول میں کمانیں ہی کمانیں دکھائی دیتی ہیں، ہال میں داخل ہونے کے لیے حوض کے وسط میں نیچے کی طرف سیڑھیاں دی گئی ہیں، حوض کا زائد پانی جنوب میں ایک آبشار کی صورت میں کھام ندی کے اندر گر جاتا ہے،

حوض کے نیچے بنا ہوا یہ ہال اصل میں مغربی رخ پر بنی ہوئی خانقاہ کا جواب ہے، جو اوپر بنانے کے بجائے نیچے بنایا گیا ہے، اوپر وضو کے لیے شاندار حوض اور نیچے فقرا کے قیام کے لیے عجیب طریقہ پر گنجایش نکالی گئی ہے، یہ ہال ہندوستان میں اسلامی فن تعمیر کا ایک دلکش نمونہ ہے، اور غالباً اس طرح کا ہال اور حوض ہندوستان بھر میں کسی اور جگہ نہیں ہے، اوپر پانی ہونے کی وجہ سے گرمیوں کے دنوں میں اس ہال میں بڑی ٹھنڈک رہتی ہے، جب پورے فوارے چلتے ہوتے ہیں تو ان کا اور اس حوض کے آبشار کا منظر دیکھنے کے قابل ہوتا ہے،

یہ حوض ۱۱۳۶ھ میں حضرت بابا شاہ مسافرؒ کے ایک معتقد، مرزا جمیل بیگ کے حضرت کے

کوئی بیس سال بعد بنوایا تھا، اس حوض کو بنے آج ڈھائی سو سال ہو گئے، لیکن اس کی پختگی کا یہ عالم ہے کہ پانی کا اتنا زبردست وزن تھامنے کے باوجود ہال میں کسی جگہ بھی پانی کی ایک بوند ٹپکتی نظر نہیں آتی، حالانکہ اس کے بنانے میں اینٹ اور چونے کے سوا اور کوئی مسالا استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اس حوض کی تعمیر پر مولانا غلام علی آزاد بلگرامی نے ایک مثنوی لکھی تھی، اس کے آخری شعر سے اسکی تعمیر کی تاریخ نکالی ہے، اس کے چند شعر پیش کیے جاتے ہیں:

خانِ جواں بخت عمیم الکرام   خواجۂ ایوب جمیل الشیم

ساخت بنا خانِ رفیع المکاں   حوض دریں تکیہ جنت نشاں

حوض عظیمے بمکانِ بلند   غلغلہ در چشمۂ کوثر فگند

سرو رواں قامتِ فوارہا   نور فشاں جلوۂ سیارہا

تازہ جوانان جواہر فروش   باہمہ مستان قیامت خروش

آب دریں حوض سعادت رسید   در وسطِ ماہِ امام شہید

دل بخرد گفت کہ اے زود رس   از پئے تاریخ بجنبان جرس

گفتنِ تاریخ بود فرض عین   گفت خرد نذر حسین
۱۱۳۶ھ

مستطیل حوض کے اختتام پر جنوب میں شرقاً و غرباً ایک سنگین خانقاہ ملتی ہے، یہ خانقاہ بھی ترکتاز خاں نے ۱۱۴۳ھ کے لگ بھگ مسجد ہی کے ساتھ نو ہزار روپیے کے صرفے سے تعمیر کرائی تھی، اس خانقاہ کی کمانیں شاہجہانی عہد کی کمانوں کی طرح دندانے دار ہیں، پتھر کے ستونوں کے بالائی حصے کنول کی خوبصورت کلیوں جیسے بنائے گئے ہیں، اسی خانقاہ کے ایک حصہ میں قاسم بن علی کا دفتر اور وسط میں کتب خانہ ہے،

اورنگ آباد کے گزیٹر میں مسجد اور جنوبی خانقاہ کی عمارت کی تعمیر کا سال ۱۱۱۶ھ دیا ہے جو غلط ہے اسکے معنی یہ ہوئے کہ یہ عمارتیں حضرت باباشاہ مسافرؒ کی زندگی ہی میں بن چکی تھیں، کیونکہ آپ کا وصال ۱۱۲۶ھ میں ہوا ہے، ملفوظات نقشبندیہ میں صاف لکھا ہے کہ یہ عمارتیں ترک تاز خاں بہادر نے آپکے وصال کے بعد تعمیر کرائی ہیں، اس طرح ان عمارتوں کی تعمیر کا سال ۱۱۴۳ھ ہوتا ہے، اورنگ آباد گزیٹر کی نقل میں بعد کے تمام مصنفوں نے یہی غلط سنہ دہرایا ہے،

کتب خانہ خانقاہ کی وسطی عمارت میں آج سے چند سال قبل ۱۹۵۲ء میں ایک کتب خانہ قائم کیا گیا ہے، جس میں اسلامیات پر کتابیں جمع کی گئی ہیں، کہتے ہیں کہ حضرت باباشاہ محمود اور ان کے جانشینوں کے زمانہ میں یہاں عربی اور فارسی کی قلمی کتابوں کا بڑا نایاب ذخیرہ جمع تھا، آخری سجادے صاحب کے انتقال کے بعد یہ کتب خانہ تباہ و برباد ہو گیا، جناب سیفتو ما دھو راؤ صاحب بگڑی (سابق کلکٹر اورنگ آباد و ناظم تعلیمات حال معتمد تعلیمات حکومت حیدرآباد دکن) کو اپنی کلکٹری کے زمانہ میں بحیثیت صدر نشین مجلس انتظامی درگاہ شریف پن چکی کے معاملات سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی، ان کی شخصی دلچسپی اور کوششوں سے یہ کتب خانہ قائم ہو سکا، اس کے لیے انھوں نے پن چکی کے سالانہ موازنہ میں پانچسو روپیہ کی مستقل مد رکھوائی، یک مشت ایک ہزار روپیہ کی رقم فرنیچر وغیرہ کے لیے منظور کرائی، اس کے بعد اپنے شخصی اثر سے کام لے کر اورنگ آباد کے بعض سربرآوردہ مسلمانوں سے اس کے لئے عطیے حاصل کیے، ۲۳ جنوری ۱۹۵۲ء کو اس وقت کے چیف منسٹر حیدرآباد دکن مسٹر ایم کے ویلوڈی کے ہاتھوں اس کتبخانہ کا افتتاح عمل میں آیا،

موجودہ کتب خانہ میں اسلامیات پر عربی، فارسی اور اردو کی مطبوعہ کتابوں کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ جمع کیا گیا ہے، تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، تاریخ، ادب اور لغت وغیرہ مختلف فنون پر پانچ ہزار کے قریب کتابیں ہونگی، کتب خانہ کے ساتھ ایک دار المطالعہ بھی ہے، جس میں اردو، انگریزی اور دوسری زبانوں کے اخبار اور رسالے عام مطالعہ کے لیے رکھے جاتے ہیں،

اس خانقاہ کے اختتام پر اس سے متصل مغرب کی سمت ایک اور خانقاہ شمالاً جنوباً بنائی گئی ہے، اس خانقاہ کی ابتدا ایک بڑے کمرے سے ہوتی ہے، ایک کمرے میں حضرت باباشاہ مسافرؒ کے بعض آثار جیسے آپ کا جبہ، نیمچہ، مرید کرنے کا چینی کا پیالہ، خانۂ کعبہ کے غلاف کے ٹکڑے اور گنبد خضرا کی جالیوں پر لٹکنے والے پردوں کے ٹکڑے شوکیس میں عوام کی زیارت کے لیے رکھے گئے ہیں، حضرت باباشاہ مسافر کا وہ دُرّہ بھی جس سے آپ شرعی حد جاری کرتے تھے، رکھا ہے، ان آثار کے علاوہ درگاہ شریف کے آخری سجادے صاحب کی پگڑی اور ان کا انگرکھا بھی یہاں محفوظ ہے، حلقہ میں پڑھی جانے والی ایک ہزار دانوں کی تسبیح بھی ایک صندوق میں بند رکھی ہے،

دوسری عمارتیں اس کمرے سے متصل ایک بڑا ہال ہے، اور اسکے آخر میں بھی پہلے کمرے کے جواب میں کمرہ بنایا گیا ہے، یہ ہال غالباً فقرا کو کھانا کھلانے کے کام آتا تھا، یہ خانقاہ بھی باباشاہ محمود نے تعمیر کرائی تھی،

اس خانقاہ کے اختتام پر شرقاً غرباً ایک چبوترہ ہے، اسکے آخری سرے پر باباشاہ محمود ایک چھوٹے سے قبے کے نیچے ابدی نیند سو رہے ہیں، مزار پر سنگ مرمر کا تعویذ لگا ہوا ہے، چبوترے پر آپکے اخلاف آسودۂ خاک ہیں، اس چبوترے کے سامنے ہی باباشاہ مسافر اور ان کے پیر حضرت باباشاہ پلنگ پوش کی آرام گاہ ہے، گنبد کے اندر دونوں بزرگ محو استراحت ہیں، گنبد کے دروازے کے مقابل حضرت باباشاہ مسافرؒ کا مزار ہے، اور اس سے متصل دیوار مسجد سے لگا ہوا حضرت باباشاہ پلنگ پوش کا مرقد مبارک ہے، درگاہ شریف کی عمارت اور اس سے متصلہ کمرے حضرت آصف جاہ اول نے ۱۱۲۶ھ میں حضرت کے وصال کے بعد تعمیر کرائے ہیں، درگاہ شریف کافی سجی سجائی ہے، اطراف میں سفید چاندنی کا فرش لگا رہتا ہے اور دونوں بزرگوں کے مزار قیمتی غلافوں سے مزین رہتے ہیں، مملکت آصفیہ حیدرآباد دکن کے سپہ سالار نواب افسر الملک مرحوم نے دونوں مزاروں کے لیے زربفت کے نہایت بیش قیمت غلاف پیش کیے تھے، جو صرف عرس کے موقع پر مزاروں پر لگائے جاتے ہیں، ان غلافوں پر جو پھول بنے ہوئے ہیں ان میں اللہ اللہ کڑھا ہوا ہے،

دونوں بزرگوں کے مزار کچے اور مٹی کے بنے ہوئے ہیں۔

درگاہ شریف کے عقب میں اس سے متصل ذرا ہٹ کر شرقاً و غرباً ایک اور خانقاہ ملتی ہے، اس خانقاہ سے پن چکی کے اندرونی احاطے کی چار دیواری مکمل ہو جاتی ہے، یہ خانقاہ غالباً درگاہ شریف کے ساتھ ہی نواب آصف جاہ اول کے حکم سے تعمیر کی گئی تھی، اس میں چھوٹے چھوٹے کمرے فقراء کے لیے ہیں، سامنے ایک برآمدہ ہے جو پتھر کی کمانیں دے کر بنایا گیا ہے، ۱۹۴۱ء میں اس خانقاہ میں نادار طلبہ کے لیے ایک اقامت خانہ قائم کیا گیا تھا اور اس میں طلباء کی رہائش کے ساتھ ساتھ درگاہ شریف کی آمدنی سے انکی خورد و نوش کا بھی مفت انتظام تھا، ۱۹۵۳ء میں یہ اقامت خانہ اورنگ آباد کی جامع مسجد کے احاطے کے کمروں میں منتقل کر دیا گیا،

درگاہ شریف، مسجد اور خانقاہوں کی تعمیر میں جو پتھر استعمال کیا گیا ہے، وہ سیاہ رنگ کا مسام دار ایک مقامی پتھر ہے، درگاہ شریف کے پتھر کے ستونوں اور پتھر کی دیواروں پر ایک طرح کا سرخ رنگ مل دیا جاتا ہے جس سے یہ پتھر سنگ سرخ کی طرح نظر آتا ہے، صاحب تاریخ بیجاپور کو یہی دھوکا ہوا ہے، انھوں نے اس عمارت کو سنگ سرخ کا بتایا ہے، جنوبی خانقاہ کی پتھر کی کمانوں اور ستونوں پر خاکستری رنگ چڑھا دیا جاتا ہے، جس سے ان پتھروں کی بیرونقی چھپ جاتی ہے، اور اس دلکش مقام کی رنگا رنگی میں اضافہ ہو جاتا ہے

نہر، بیرونی حوض، مسجد، جنوبی خانقاہ اور دوسری عمارتوں کی تعمیر پر جو مصارف ہوئے تھے، ان کا تفصیلی حساب حضرت بابا شاہ محمود نے اپنے دفتر میں محفوظ رکھا تھا، یہ سارے کاغذات اور آپ کے نام اس عہد کے لوگوں کے خطوط اب ریاست حیدرآباد کے ریکارڈ آفس میں محفوظ کرا دیے گئے ہیں،

چمن

درگاہ شریف کے بیرونی اور اندرونی صحن میں دلکش چمن بندی کی گئی ہے، اور مختلف پھولوں کے خوشنما پودے لگائے گئے ہیں، جہاں پودے زمین میں نہیں لگائے جا سکتے تھے وہاں گملوں سے اسکی آرائش بڑھائی گئی ہے، اندر باہر جو گملے رکھے ہیں وہ کم و بیش ڈیڑھ ہزار کے قریب ہوں گے، کہیں سرو اور صنوبر کے درخت، کہیں موتیا اور موگرے کے جھنڈ، کہیں گلاب کے تختے، کہیں کیوڑے کے پیڑ، غرض اتنی مختصر سی جگہ میں جتنا دلکش باغ لگایا گیا ہے، اس کی نظیر کہیں اور مشکل ہی سے نظر آتی ہے،

درگاہ شریف کے اندرونی احاطے میں ایک چبوترہ ہے، اس پر گچ اور سمنٹ سے چینی کے ٹکڑے جمائے گئے ہیں، آج سے کچھ سال پہلے تک اس چبوترے پر ایک نہایت خوبصورت بارہ دری قائم تھی، امتداد زمانہ سے اس بارہ دری کی چھت ایک طرف سے گر گئی اور محکمۂ آثار قدیمہ کے احتجاج کے باوجود اس وقت کے سول اڈمنسٹریٹر مسٹر راجوارے نے اس کی مرمت کرانے کے بجائے اس کو گرا دینے کا حکم صادر کیا، اس خوبصورت بارہ دری کا چوبی کام محفوظ رکھنے کے قابل تھا، اپنے دلکش تناسب اور نزاکت کے ساتھ یہ چھوٹی سی عمارت اس دلفریب باغ میں عجیب لطف دیتی تھی، بمبئی کالج آف آرٹس کے پرنسپل اور ہندوستانی صنائع لطیفہ کے بہت بڑے ماہر مسٹر سالومن گلاڈسٹون اسکی دلکشی سے بہت متاثر ہوئے تھے

نگینہ حوض

بارہ دری کے اس چبوترے کے قریب ہی ایک مربع سنگین حوض ہے جو نگینہ حوض کہلاتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے یہ حوض حضرت بابا شاہ مسافرؒ کی زندگی ہی میں بن کر تیار ہو چکا تھا، ملفوظات نقشبندیہ میں صراحت کے ساتھ اس حوض پر آپ کے وضو کرنے کا ذکر ملتا ہے،

پن چکی کے بارے میں بعض مشاہیر کی رائیں

یہ ناممکن ہے کہ کوئی اورنگ آباد آئے اور شہنشاہ اورنگ زیب کی ملکہ دلرس بانو بیگم کا مقبرہ دیکھے اور حضرت بابا شاہ مسافر کی درگاہ اور پن چکی پر حاضری دیے بغیر چلا جائے عام سیاحوں اور طالب علموں کی تفریحی ٹولیوں کے سوا کتنے ہی گورنر، وائسرائے، بیرونی ممالک کے سفیر صوبوں کے وزراء، بیرونی ثقافتی وفود، ادیب، شاعر، غرض سب ہی طرح کے لوگ آستانۂ شاہ مسافر پر برابر حاضری دیتے چلے آئے ہیں، ۱۹۵۱ء میں جمہوریۂ ہند کے پہلے صدر ڈاکٹر راجندر پرشاد بھی اس درگاہ میں حاضری دینے کا شرف حاصل کر چکے ہیں،

پن چکی دیکھنے والے سیاحوں کے "تاثرات کے اظہار کے لیے یہاں ایک کتاب الرائے رکھی ہے"

اس کتاب الرائے سے یہاں بعض مشاہیر کے "تاثرات کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں،

لارڈ لنلتھگو وائسرائے ہند:

"ایک دلکش مقام جس سے امن وآشتی اور حسن و دلکشی کی کرنیں پھوٹی پڑتی ہیں۔"

۱۰ر اگست ۱۹۴۰ء

ریاست حیدرآباد کے آخری برطانوی ریزیڈنٹ اے، سی، لوتھیان:

"اس مقام کو دیکھ کر مجھے بے اختیار شاعر جاہر کا یہ مصرع یاد آگیا

ایک کنج عافیت، امن وشانتی کا گہوارہ، دل کش و دلفریب"

۲۹ر دسمبر ۴۳ء

گلاڈاسٹون سالومن، ڈائرکٹر اسکول آف آرٹس بمبئی۔

"میرے نزدیک اس باغ کو مشرق کے کشش آفریں باغات میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے، دلچسپ تاریخی عمارات اور مقدس بارگاہ کا حسین اجتماع ذوق سلیم کا مظہر ہے اس کا حوض اپنے دلکش ترین ماحول اور خوبصورت پھیلاؤ میں آپ اپنی مثال ہے، میرے علم میں حوض کے نیچے کا وسیع اور بے نظیر ہال فنی خوبیوں کے اعتبار سے ہندوستانی باغات میں ایک خاص امتیاز کا حامل ہے، مسجد کے سامنے جو چھوٹا سا حوض اور دلکش عمارت ہے وہ مصور کے لیے حسن کاری کے نادر نمونے پیش کرنے کے بہترین مواقع فراہم کرتی ہے۔"

بی، ایم، وھیلر، ڈائرکٹر جنرل محکمۂ آثار قدیمہ حکومت ہند:

"پھر ایک بار اس دلکش مقام کی سیر نے اپنے پچھلے تاثر کو تازہ کر دیا کہ اس دلفریب مقام پر چاروں طرف حسن و امن کی بارش ہوتی ہے۔"

۳ر جولائی ۴۷ء

مشہور برطانوی عمالی قائد اینوان بیوان:

"یہاں جو کچھ دیکھا اس کا گہرا اثر میں نے قبول کیا۔"

۳۱ر فروری ۵۳ء

پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی:

"آج حسن اتفاق سے اس متبرک اور فرح بخش مقام کی سیر کا موقع ملا، جسے عرفِ عام میں پن چکی کہتے ہیں، عمارات، حوض اور فواروں وغیرہ کی فردوسی بہار کا کیا کہنا...... میں اس مقام کی سیر سے نہایت مسرور ہوا، اورنگ آباد آکر اس مقام کی سیر سے مستفید نہ ہونا ظلم ہے۔"

۱۷ر جولائی ۱۹۴۲ء

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ

"تکیہ شاہ بابا مسافر نقشبندی قدس سرہ آج کل پن چکی کے نام سے مشہور ہے، اب اس گدی کا کوئی وارث باقی نہیں رہا، حکومت نظام کے محکمۂ امور مذہبی کی نگرانی میں ہے، عجیب پُر فضا مقام ہے، ایک بہتے نالے کے اوپر خانقاہ کی عمارت بنی ہوئی ہے، میلوں سے ایک نہر نکال کر خانقاہ تک لائی گئی ہے، جو ایک بلند دیوار سے چادر بن کر خانقاہ کے حوض میں مسلسل گرتی رہتی ہے، دیکھنے کا سماں ہوتا ہے، اس خانقاہ میں کہتے ہیں ایک بڑا عظیم الشان کتب خانہ تھا، لیکن دستبرد زمانہ نے اس کو تباہ کر دیا...... خانقاہ کے ساتھ ایک جاگیر بھی ہے، مولانا غلام علی آزاد بلگرامی کا قیام اس خانقاہ میں زیادہ تر ان کتابوں ہی کی وجہ سے تھا، میں نے سنا ہے کہ کتب خانہ کی ایک ایک کتاب جو ہزاروں کی تعداد میں تھیں، مولانا کی نظر سے گزریں تھیں۔"

شکیل بدایونی:

"اس قدر دل کش مقام ہے کہ جس کی کشش مجھے دوبارہ یہاں کھینچ لائی۔"

۱۲ر ستمبر ۵۳ء

فلم میوزک ڈائرکٹر نوشاد علی:

"نغمہ و روح کی مناسبت واضح ہے، یہاں آکر محسوس ہوا کہ یہاں وہ نغمہ ہے جو روح کو آب حیات پلادے اور مردہ دل کو زندہ کر دے۔"

۱۲ر ستمبر ۱۹۵۳ء

ادبیات

غزل

از جناب اشفاق علی خانصاحب شاہجہانپوری

حوادث کی رہی ہیں یورشیں پیہم مری جانب
ہزاروں کفر منڈلاتے رہے ہیں میرے ایمان پر

نگاہِ خردہ گیراں خیرہ میرے دل کی تابش سے
نظر کی خیرگی کو دسترس کیا ماہِ تاباں پر

پریشانی سے میری پارہ پارہ دل حوادث کا
زمانہ رشک کرتا ہے مرے حالِ پریشاں پر

خداوندا یہ کیا آئین ہے تیری خدائی کا
تر انساں کرے مشقِ ستم تیرے ہی انساں پر

انھیں کوہ و بیاباں سے ہے تسکینِ نظر میری
فروتر میرے منصب سے نظر کرنا گلستاں پر

مری تردامنی پر طنز جو کرتے رہے برسوں
وہ دو آنسو گرا لیتے کبھی اپنے بھی داماں پر

رہی جن کیلیے وجہِ سکوں میری پریشانی
وہ اب کیوں کر رہے ہیں غم مرے حالِ پریشاں پر

اسی آغوش میں میرے جنوں نے تربیت پائی
نظر پڑتی ہے حسرت سے در و دیوارِ زنداں پر

مجھے تردامنی تسلیم اپنی لیکن اے ہمدم
کسی کے خون کے دھبے نہیں ہیں میرے داماں پر

یہی ہے راز میری کامیابی کا زمانے میں
کہ ہیں ساحل پہ رہ کر بھی نظر رکھتا ہوں طوفاں پر

جنوں کیسا، سمجھتا ہوں میں توہینِ جنوں اسکو
کہ جس کا زور چلتا ہو فقط چاکِ گریباں پر

جہاں کو میرے عزمِ کارفرما کی ضرورت ہے
جمودِ مستقل چھایا ہوا ہے نوعِ انساں پر

میں ہوں منجملۂ آیاتِ قرآں اہلِ ایماں میں
کہاں توفیقِ ایماں کفر کو آیاتِ قرآں پر

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا زرعی نظام۔ از جناب مولوی محمد تقی صاحب امینی، تقطیع بڑی، ضخامت ۳۰۳ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد عہ غیر مجلد للعہ پتہ ندوۃ المصنفین اردو بازار، جامع مسجد دہلی،

ظہورِ اسلام سے پہلے زراعت اور کاشتکاری کا نظام بڑا ظالمانہ تھا، ملک کی تمام میرحاصل زمینیں سلاطین اور امرا کی ملک ہوتی تھیں، کاشتکاروں کا ان پر کوئی حق نہ تھا، ان کی حالت غلاموں سے بدتر تھی، ان کی محنت اور جفاکشی سے امرا کے عشرت کدے روشن ہوتے تھے اور خود ان کو بمشکل قوت لایموت میسر ہوتی تھی، تحصیل وصول کے طریقے بڑے ظالمانہ تھے، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ تمام زرعی ملکوں کی حالت نہایت ابتر تھی، اسلام نے دوسری چیزوں کی طرح زراعت اور کاشتکاری کی بھی اصلاح کی، اور اس کا نہایت عادلانہ نظام قائم کیا، اس کتاب میں اس نظام کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں حکومت کی حیثیت اور زمینوں کی ملکیت کے بارہ میں اسلامی تصور پر بحث کی گئی ہے، اس کے بعد عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے دور کی فتوحات اور مفتوحہ آراضیات کے قوانین کی روشنی میں آراضی، زمینداری، جاگیرداری، کاشتکاری، مزارعت وباغبانی وغیرہ زمین و زراعت کی مختلف قسموں، پیداوار کے اعتبار سے انکے محاصل، لگان، مالگذاری اور بنجر زمین کی آبادکاری، حکومت کے اختیارات، زمینداروں اور کاشتکاروں کے حقوق، نظام آبپاشی اور قدرتی پیداواروں میں انسانی حقوق وغیرہ کے احکام و قوانین بیان کیے گئے ہیں، اور دوسری اور

ایرانی قوانین سے اس کا موازنہ کیا ہے، اس سلسلہ میں مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کے احکام و قوانین ذمیوں کے جانی، مالی اور تمدنی حقوق، ان سے متعلق معاہدات وغیرہ کی بھی تفصیل آگئی ہے، اس طرح یہ کتاب صرف زرعی نظام نہیں بلکہ اراضی کے پورے نظام اور اس کے جملہ متعلقات پر حاوی ہے، اور اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلام کا نظام اراضی کتنا مکمل و عادلانہ اور مفاد عامہ اور زرعی ترقی کے نقطۂ نظر سے کس قدر مفید تھا، اور زراعت کے جو پیچیدہ مسائل آج تک نہ حل ہو سکے اسلام آج سے صدیوں پہلے کس خوبی سے حل کر چکا تھا۔

تاریخ فقہ۔ از جناب مولانا عمیم الاحسان صاحب مجددی برکاتی صدر مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد عہ
پتہ: مکتبہ برہان اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔

یہ کتاب علم فقہ کی تاریخ ہے، اس میں فقہ کی ضرورت اس کے ماخذ، عہد رسالت، اور عہد صحابہ و تابعین میں تفقہ، اصحاب فقہ و فتاوی، فقہ کی تدوین، اس کے مختلف دور، ہر دور کے فقہا، ائمہ و مجتہدین، ان کے اکابر تلامذہ، ان کے مذاہب، ان کی فقہ کی خصوصیات، ان کی امہات کتب، اجتہاد کا زوال، تقلید کا دور اور اس کے اسباب وغیرہ فقہ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کو اختصار کے ساتھ دکھایا گیا ہے، ائمہ اربعہ خصوصاً امام ابو حنیفہ اور ان کی فقہ کے حالات کسی قدر تفصیلی ہیں، اس موضوع پر عربی میں محمد خضری کی التشریع الاسلامی اور ڈاکٹر صبحی محمصانی کی فلسفۃ التشریع فی الاسلام اچھی کتابیں ہیں، ان دونوں کا ترجمہ بھی ہو چکا ہے خصوصاً آخر الذکر بڑی فاضلانہ ہے، تاریخ فقہ زیادہ تر خضری کی کتاب سے ماخوذ ہے، مصنف نے بھی بعض اضافے کیے ہیں، مختصر تاریخ فقہ کی حیثیت سے مفید کتاب ہے۔

اسلام اور غیر مسلم۔ مولفہ جناب محمد حفیظ اللہ صاحب، تقطیع بڑی، ضخامت ۲۰۸ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ہے غیر مجلد عہ پتہ: مسلم اکیڈمی، پھلواری شریف، پٹنہ۔

یہ مصنف کی پرانی کتاب کا تیسرا اڈیشن ہے، اس میں ان تمام اعتراضوں کی مدلل تردید کی گئی ہے جو غیر مسلموں پر ظلم و زیادتی کے بارہ میں مذہب اسلام اور مسلمان فرمانرواؤں پر کیے جاتے ہیں، اور اسلام کی تعلیم سے دکھایا گیا ہے کہ وہ کسی غیر مسلم پر ظلم و زیادتی کی اجازت نہیں دیتا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و عمل، خلفائے راشدین اور ان کے بعد کے مختلف ملکوں کے مسلمان حکمراں خاندانوں کے طرز عمل اور غیر مسلم مورخین کے بیانات سے ثابت کیا گیا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک ہمیشہ بڑا فیاضانہ اور عادلانہ رہا ہے اور اس سلسلہ میں اعتراضات کے جتنے پہلو نکل سکتے ہیں، غیر مسلم مصنفین کے بیانات سے ان سب کی پوری تردید کی گئی ہے، اور غیر مسلموں کے ساتھ مسلمان فرمانرواؤں کے احسانات دکھائے گئے ہیں، اور ان کی غیر مسلم نوازی کے واقعات نقل کیے گئے ہیں، یہ کتاب آج کل کیلئے خاص طور سے مفید اور ہندی میں ترجمہ کے لائق ہے۔

کابل میں سات سال۔ از مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۱۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت عہ پتہ: سندھ ساگر اکیڈمی، بیرون لوہاری دروازہ، لاہور۔

انقلاب ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کو آزاد کرانے کا سب سے بڑا انقلابی پروگرام حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے رفقاء و متوسلین نے بنایا تھا، اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مولانا عبید اللہ سندھی اور دوسرے اشخاص کو آزاد قبائل میں کام کرنے اور امیر حبیب اللہ کو اپنا حامی و ہمدرد بنانے کے لیے یاغستان اور کابل بھیجا تھا، مگر اسی زمانہ میں جنگ عظیم چھڑ گئی، اور مولانا عبید اللہ اور ان کے رفقا ۱۹۱۵ء سے لیکر ۱۹۲۲ء سات سال تک کابل میں مقیم رہنے پر مجبور ہو گئے، اور اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کابل کے زمانۂ قیام میں جو حالات و واقعات پیش آئے، ان کو مولانا سندھی نے مختصر یادداشت کی صورت میں قلمبند کر لیا تھا، اس تاریخی یادداشت کو ان کے شاگرد رشید اور ان کے متن کے شارح محمد سرور صاحب نے مرتب کرکے شائع کیا ہے، کتاب کے شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس انقلابی اسکیم کی

تفصیل اور اس کی ناکامی کے اسباب بیان کیے ہیں، کتاب کے آخر میں مولانا سندھی کے قلم سے ان کے مختصر خود نوشت حالات ہیں، یہ کتابچہ ہندوستان کی تاریخ آزادی کی اہم کڑی ہے، اور ایک تاریخی یادداشت کی حیثیت سے مطالعہ کے لائق ہے۔

فردوس - از جناب ماہر القادری، تقطیع بڑی، ضخامت ۱۷۶ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر

قیمت مجلد سے، پتہ: مکتبہ چراغ راہ، بیرون لوہاری دروازہ، لاہور

لائق مصنف کا شعری و ادبی ذوق تعارف سے مستغنی ہے، وہ مشاق صاحب قلم بھی ہیں اور خوش نوا سخنور بھی، ہر دور میں ان کا مذاق ستھرا رہا ہے، اب اس میں اور زیادہ پاکیزگی آگئی ہے، اور ان کی شاعری نے عاشقانہ رنگین نوائی کے بجائے قومی و ملی مصلحی کی شکل اختیار کرلی ہے، فردوس ان کے کلام کا اسم باسمی مجموعہ ہے، اس کا بڑا حصہ اخلاقی و اصلاحی نظموں پر مشتمل ہے، کچھ متفرق نظمیں اور غزلیں بھی ہیں، اور دونوں میں خوش مذاقی اور کہنہ مشقی نمایاں ہے، اخلاقی و اصلاحی نظمیں محاسن شعری سے آراستہ اور تغزل کا رنگ بڑا ستھرا اور پاکیزہ ہے، مصنف کی خوش مذاقی یہ بھی ہے کہ انھوں نے اس مجموعہ کو ہر قسم کے تعارف سے پاک رکھا ہے، اور کلام کے متعلق فیصلہ ناظرین کی رائے پر چھوڑ دیا ہے۔

گنج طلسم - مرتبہ جناب ڈاکٹر محمد حفیظ سید، تقطیع بڑی، ضخامت ۳۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت تحریر نہیں، پتہ: سب رس کتاب گھر، خیریت آباد، حیدرآباد، دکن۔

شاہ نعمت اللہ ولی دکن کے قطب شاہی سلاطین کے زمانہ کے ایک صاحب دل درویش اور صوفی شاعر تھے، ان کا مزار اور خانقاہ اتبک گولکنڈہ میں موجود ہے، انھوں نے گنج طلسم کے نام سے ایک عارفانہ مثنوی فارسی میں لکھی تھی، جو اب نایاب ہے، ڈاکٹر حفیظ سید صاحب کو حسن اتفاق سے اس کا ایک عمدہ نسخہ مل گیا، وہ خود صوفی مشرب اور صوفیانہ کلام کے بڑے شائق اور دلدادہ ہیں، اس لیے انھوں نے اس مثنوی کو مع اردو ترجمہ کے مرتب اور ادارہ ادبیات اردو نے اس کو شائع کیا ہے، مثنوی اخلاقی مسائل اور عارفانہ معارف و حقائق پر مشتمل ہے، جن لوگوں کو صوفیانہ شاعری سے ذوق ہو ان کے مطالعہ کے لائق ہے۔

"م"

جلد ۷۸ ماہ محرم الحرام ۱۳۷۶ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۵۶ء عدد ۳

فہرست مضامین

مقالات

آثار علمیہ و تاریخیہ

ادبیات

"م"